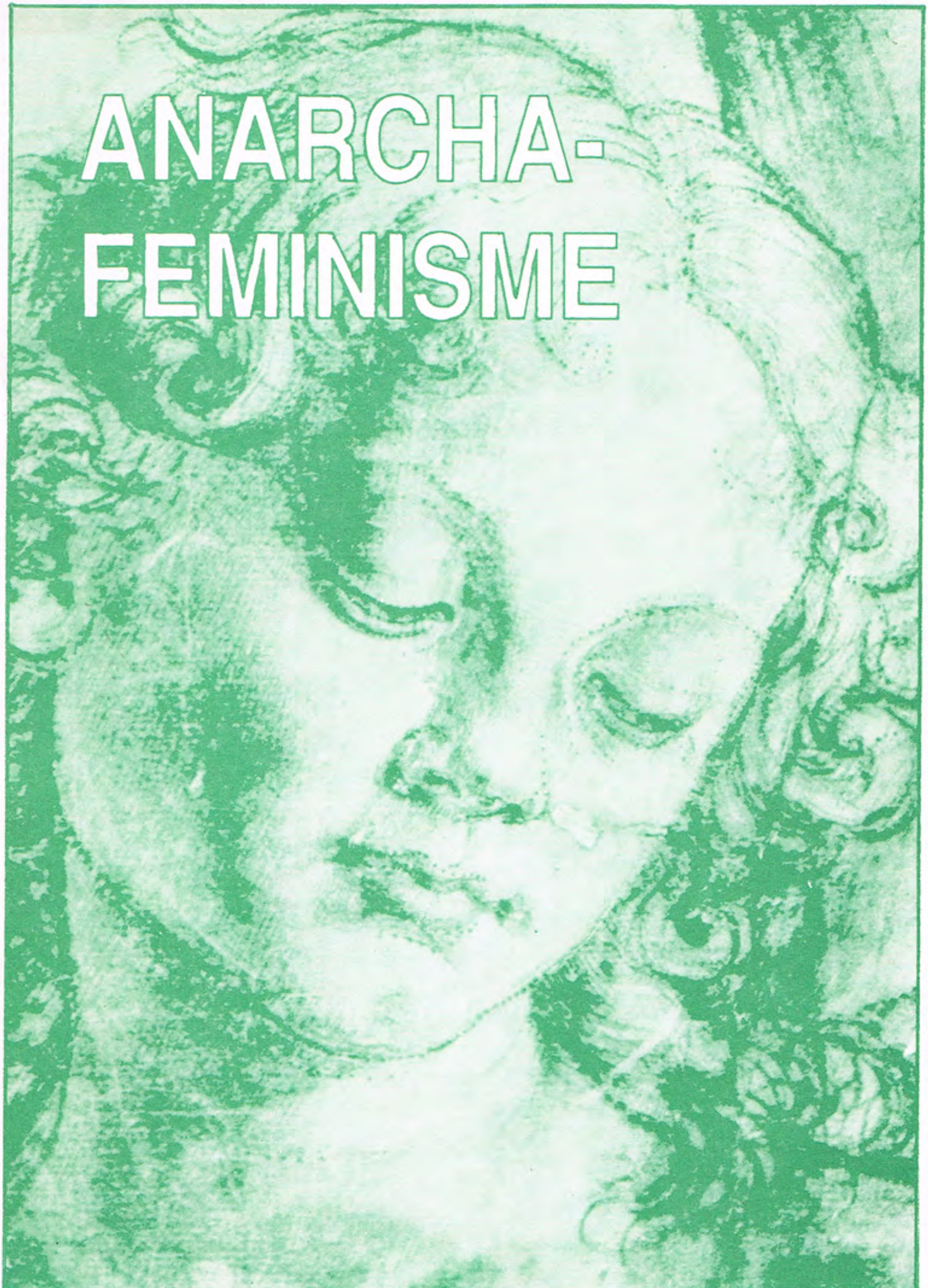
ANARCHA-FEMINISME



DE AS 85

de AS

anarchistisch tijdschrift

Zeventiende jaargang, nr. 85 januari - maart 1989.

De As verschijnt vier maal per jaar en is een uitgave van Stichting De AS, Moerkapelle, ISSN-nummer 0920-3257.
Bestelling: door storting op postgiro 4460315 van de AS te Moerkapelle.
Jaarabonnement: *f*22,-; buiten Benelux *f*28,-

Druk: Macula, Boskoop. *Zetwerk*: Stichting Rode Emma, Amsterdam.

Adreswijzigingen: bij voorkeur per briefkaart, of per giro (verbeter het adres op de kaart) graag met vermelding van de postcode.
Reklamering: met vermelding van de laatste betaaldatum, als aangegeven in uw giro-administratie.
Nieuwe abonnementen: gaan in met het eerste nummer van de jaargang, tenzij anders aangegeven bij bestelling.

Redactie-adres: postbus 35061, 3005 DB Rotterdam.
Administratie-adres: postbus 43, 2750 AA Moerkapelle.

Redactie: Cees Bronsveld, Marius de Geus, Thom Holterman, Marli Huijer, Rudolf de Jong, Jaap van der Laan, Wim de Lobel, Bas Moreel, Simon Radius, Hans Ramaer.

Omslagontwerp: Detlef Greinert.
Verder werkten mee: Geurt van Gisteren en Helène Vollaard.

EMMA GOLDMAN: EEN PLEIDOOI VOOR ANARCHA-FEMINISME

Marsha Hewitt

Marsha Hewitt doceert cultuurfilosofie. Ze is mede-auteur van Their Town *en* One Proud Summer. *Ze is aktief vakbondslid en feministe; coördinatrice van het Anarchos Instituut in Montréal (Canada). Dit door Piet Dekker vertaalde artikel is ontleend aan de bundel* The Anarchist papers *(Montréal: Black Rose Books, 1986). Het verscheen eerder in het aan Black Rose Books en Anarchos Instituut gelieerde tijdschrift* Our Generation *(Red.).*

Feministen zijn nog steeds verdeeld over de kwestie van het separatisme. Hun dilemma is of ze wel of niet contacten moeten aanknopen met andere emancipatiebewegingen. Veel feministen leggen er de nadruk op dat de strijd voor vrouwenemancipatie in gevaar zal worden gebracht als vrouwen in organisaties gaan zitten waaraan ook mannen meedoen. Zoals een libertaire feministe uit mijn kennissenkring onlangs zei: "feministen hebben weinig aan de anarchisten...; in feite... kan het anarchisme veel leren van de feministische beweging...; het is heel belangrijk dat vrouwen zelfstandig samenwerken en dat mannen hun eigen groepen vormen".

Voor dat standpunt kan ik wel enig begrip opbrengen. Ik heb met mannen aan verschillende politieke projecten meegewerkt en weet daarom uit eigen ervaring dat de meeste mannen, hoeveel begrip ze ook mogen hebben voor het feminisme, in zekere mate seksistisch zijn. Zelfs vrouwen kunnen zich niet helemaal aan een seksistische cultuur onttrekken. Vrouwen èn mannen worden door dezelfde historische en culturele processen gesocialiseerd, hoewel vrouwen een bepaalde soort en soms een grotere mate van sociaal onrecht ondergaan. Het zou absurd en onjuist zijn te beweren dat vrouwen zich geen seksistische opvattingen ten aanzien van andere vrouwen en mannen hebben eigen gemaakt. Er is bijvoorbeeld een stroming in het feministisch denken die ertoe neigt het mannelijke te vereenzelvigen met het natuurlijke en daarom de wereld beziet in termen van de onjuiste tweedeling in 'fallocentrisme' en 'gynocentrisme'.

We moeten inzien dat vrouwen actief deelnemen aan de geschiedenis en dat altijd hebben gedaan, of dat feit nu wordt erkend of niet; vrouwen hebben *in het centrum* gestaan van het historische proces en de cultuur. Ons bewustzijn heeft zich op vergelijkbare wijze ontwikkeld als dat van mannen, zodat ook wij last hebben van vervreemding; we denken eveneens in termen van tegenstellingen. Dat wil echter niet zeggen dat vrouwen of mannen niet in staat zijn zichzelf kritisch te bekijken of dat ze vervreemding en onderdrukking niet kunnen herkennen, en niet kunnen proberen de situatie de baas te worden.

Het is geen prettige ervaring geconfronteerd te worden met seksisme in de opvattingen en het gedrag van je kameraden. De frustratie en teleurstelling die er het gevolg van is kan er gemakkelijk toe leiden dat vrouwen tot de conclusie komen dat ze geen andere keuzen hebben dan uit groepen te stappen waarin ook mannen zitten, en hun eigen autonome organisaties te vormen. Maar hoewel dat aanlokkelijk is als korte termijn oplossing voor boosheid en frustratie, is de keuzen voor separatisme onjuist, zowel in theorie als in de praktijk. Een sectarische politiek gebaseerd op sekse of op *iets anders*, kan maar al te gemakkelijk verworden tot een politiek van paranoia, en loopt daarom het gevaar in de marge te raken. Daarom ben ik het eens met het standpunt dat in het Anarcha-Feministische Manifest van het ANORG (de Anarchistische Federatie van Noorwegen) wordt verwoord en dat (onvolledig) luidt: "serieus anarchisme moet ook feministisch zijn, anders is het patriarchaal half-anarchisme en geen echt anarchisme. Het is de taak van de anarcha-feministen het typisch feministische element in het anarchisme te waarborgen. Zonder feminisme geen anarchisme". Ik zou aan deze

stelling willen toevoegen dat zonder anarchisme geen echt, effectief feminisme mogelijk is. Emma Goldman zou het hier mee eens zijn. Ze was er van overtuigd dat het feminisme niet in staat zou zijn een geschikte emancipatietheorie en emancipatiepraktijk te ontwikkelen zonder enig contact met de bredere strijd voor de emancipatie van de mensheid. In haar biografie *Emma Goldman; An Intimate Life* citeert Alice Wexler Goldman: "de rede dat ik ruzie had met de feministen... was dat de meesten van hen hun slavernij los zien van de rest van de mensheid".[1] Goldman geloofde dat "ondanks alle kunstmatige scheidslijnen tussen de rechten van vrouwen en die van mannen... er een punt is waar deze verschillen samenkomen en tot een volmaakt geheel samensmelten".[2]

Het gevaar dat het feminisme als een politieke beweging met één doel, de emancipatie van vrouwen, bedreigt is natuurlijk sociaal en politiek reformisme. Het feit dat vrouwen er in slagen stemrecht te verwerven betekent niet dat het heersende politieke systeem wordt ondermijnd -het wordt er alleen maar door versterkt (Goldman zelf zag dat ook in, zoals blijkt uit haar kritiek op de suffragettenbeweging). Emancipatie veronderstelt de radicale transformatie van de hele politieke, economische en sociale orde. En hoewel dat uiteindelijke doel misschien niet haalbaar is, moeten we denken en handelen overeenkomstig dat *noodzakelijke* utopische ideaal. Het is een kwestie van creatief leven, creatieve fictie, noodzakelijke fictie die niet gescheiden is van het rationeel mogelijke.

IDEEËN

Volgens Alice Wexler verleende Goldman "een feministische dimensie aan het anarchisme en een libertaire dimensie aan het concept van vrouwenemancipatie".[3] Dat deed ze door te benadrukken dat anarchisten het politieke karakter van seks erkennen, en door het inzicht dat volledig seksuele vrijheid van vrouwen en de vrijheid om al dan niet kinderen te nemen essentieel is voor vrouwenemancipatie. Op dat inzicht kan niet genoeg de nadruk gelegd worden in discussies over het feminisme of het anarchisme, omdat verdere analyse van de politiek van seksualiteit de complexiteit van menselijke ervaringen (in termen van denken, voelen en handelen) zal laten zien: het is nodig dat we emotioneel denken.

Dat dwingt ons er toe de aard van revoluties als *processen*, als transformerende praktijk van het denken, het voelen en collectief sociaal handelen opnieuw te bezien. Goldman legde verband tussen sexuele bevrijding en bevrijding van de mens en hieruit blijkt dat zij van mening was dat macht voortvloeiend uit hiërarchie en overheersing ook buiten economische structuren en sociale instituties bestaat. Het is de taak van hedendaagse anarcha-feministen deze analyse uit te werken. Het is uiterst belangrijk voor het hedendaagse anarchistische denken dat men zich er van bewust wordt dat overheersing een geestesprodukt is dat de bewustzijnsstructuren weerspiegelt. Zoals Murray Bookchin zegt: "Hiërarchie is niet alleen een sociale toestand maar ook een geestesgesteldheid, ontvankelijkheid voor verschijnselen op elk niveau van de individuele en sociale ervaringswereld".[4]

Anarchisme is veel meer en moet ook veel meer zijn dan de kritische analyse van sociale structuren en organisaties; de uitdaging ervan gaat

veel verder dan alleen oppositie tegen de Staat.
In de anarchistische theorie wordt onderkend dat ideeën de kracht hebben om materiële omstandigheden te veranderen en dat "als het er om gaat de levensomstandigheden vorm te geven het bewustzijn van het grootste belang is".[5] Als zodanig zijn het denken en de taal -de middelen waarmee we onze ervaringen interpreteren en overdragen- zowel praktijk als sociale activiteit. Goldman verwierp de theorie dat economische factoren een beslissende invloed op sociale structuren en persoonlijke relaties hebben. Volgens Wexler ging zij zelfs verder dan haar anarchistische tijdgenoten en stelde ze met nadruk: "De sleutel tot de anarchistische revolutie was een revolutie in de moraal, de 'herwaardering van alle waarden', de verovering van de 'fantomen' die de mensen in hun greep hebben gehouden".[6] Dat verklaart natuurlijk Goldman's belangstelling voor cultuur, kunst en literatuur, en de hoge dunk die ze had van de kracht en invloed van het individu, hoe problematisch soms haar standpunten op dit laatste punt misschien ook waren.

Wat Goldman ook goed begreep, was dat het noodzakelijk is de manier waarop we denken te veranderen, hoewel ze zich meestal beperkte tot een bespreking van sociale zeden en opvattingen. Maar ze wees met nadruk op de centrale plaats die seksualiteit inneemt en op de potentieel scheppende energie ervan, namelijk als de drijvende kracht achter het proces van individuele en sociale verandering. Dat droeg er toe bij dat nieuwe wegen gebaand werden voor latere ontwikkelingen in het anarchisme en het feminisme, die op hun beurt tot een beter begrip van de relatie tussen theorie en praktijk geleid hebben.
Dit is een terrein waarop verder praktisch onderzoek nodig is: dat theorie (waarmee ik bedoel kritisch denken) praktijk *is*, en dat praktijk theorie *is*. En dus moet het revolutionaire proces noodzakelijkerwijs zowel in de geest als in de maatschappij plaatsvinden, want anders is geen emancipatorische verandering mogelijk. Ik kan er niet genoeg de nadruk op leggen dat ik niet enkel doel op 'correcte' ideeën of een 'juiste' ideologie, omdat een onveranderlijke ideologie een gesloten systeem is, en daarom noodzakelijkerwijs autoritair. Het kritische denken moet overal voor open staan, en veranderen binnen het historisch proces. Op dit punt aangekomen, wil ik er geen enkel misverstand over laten bestaan dat het feminisme evenzeer een kritische theorie, een kennistheorie is -een kritiek op het rationalisme, maar *niet* een alternatief rationalisme, zoals sommige feministen liever zeggen- als een praktische, sociale beweging.
Als we onze theorie/praktijk dialektiek zouden beperken tot het sociale en economische terrein, lopen we in de val van de reïficatie, waar de 'revolutie' geacht wordt op een bepaald punt in de geschiedenis te zullen plaatsvinden, waarna een hemel op aarde wordt gevestigd in de vorm van de concrete bureaucratieën en instituties van de post-revolutionaire orde. Dat resulteert in een 'Oktober Revolutie' die een gereïficeerd socialisme oplevert; een proces wordt vervangen door dode institutionele vormen en nieuwe overheersingshiërarchieën. Elke kritische zelfbeschouwing verdwijnt dan, de banvloek wordt er over uitgesproken, en zo komt de vernietiging van het historisch subject -de mens- na-

derbij. Het centrum van verandering, van de praktijk, van de dialektiek zelf, d.w.z. de mens zelf als oorzakelijke factor in de geschiedenis, gaat op in nieuwe (oude) controlemechanismen en een autoritaire praktijk -dat is onvermijdelijk.
Dat is de belangrijkste bijdrage van Emma Goldman aan het anarcha-feminisme, die hedendaagse feministen verder moeten uitwerken; dat is het belang van ideeën die verandering teweeg kunnen brengen, en van de noodzaak de revolutie in ons dagelijks leven (inclusief onze intiemste persoonlijke relaties) te praktizeren. Waar ik nu iets dieper op in wil gaan is het idee van het denken als revolutionaire praktijk. Het is hier op zijn plaats Gajo Petrovic, een Joegoslavische marxist die in de redactie zat van het blad *Praxis* te citeren: "Een interpretatie van de wereld die de wereld niet verandert is zowel logisch als empirisch gezien niet mogelijk. Als iemand de wereld interpreteert, verandert hij [sic] door dat feit alleen al op zijn minst zijn opvatting van de wereld. Doordat hij zijn opvatting van de wereld verandert kan het niet anders of zijn relatie tot de wereld verandert ook. En door zijn opvatting en zijn gedrag te veranderen, beïnvloedt hij de opvatting en de handelingen van andere mensen met wie hij omgang heeft (...) Staat hij... buiten de wereld als hij deze interpreteert en er over nadenkt?".[7]
Denken is niet alleen passieve reflectie op een afgeronde handeling. Wat Petrovic zegt over het denken als praktijk en de relatie tussen bewustzijn en handelen is belangrijk zowel voor het feminisme als het anarchisme. Immers kritiek op de rigoureuze manier waarop privé-sfeer en publieke sfeer, subject en object, denken en handelen, het mannelijke en het vrouwelijke, mensheid en natuur van elkaar verwijderd zijn houdt tevens kritiek in op epistemologische vervreemding. Hoe we onze intiemste relaties met anderen beleven en ervaren, hoe we ons dagelijks leven slijten en hoe we ons leven *bedenken* en er over nadenken is op zichzelf onderdeel van het gestage revolutionaire proces.

SEXUALITEIT

Om terug te komen op het thema van de seksuele bevrijding en de rol ervan in het revolutionaire proces: Goldman zag heel duidelijk de vernietigende en tirannieke uitwerking die de institutionalisering van de vrouwelijke seksualiteit binnen de structuur van het huwelijk heeft, en de gevolgen ervan voor de bewegingsvrijheid van vrouwen: "zoals steeds benadrukte [Goldman] het repressieve karakter van het huwelijk als 'een economische regeling, een verzekeringspolis' èn als 'een voorzorgsmaatregel tegen de verderfelijke seksuele ontluiking van vrouwen'. Is er iets afschuwelijker, zei ze wel eens, "dan het idee dat een gezonde, volwassen vrouw, vol levenslust en hartstocht, gedwongen wordt haar natuurlijke verlangens te verloochenen, haar hevigste begeerten te beteugelen, haar gezondheid te ondermijnen en haar geesteskracht te breken, de ontwikkeling van haar inzichten te belemmeren, en zich te onthouden van het mysterie en de gelukzaligheid van de seksuele ervaring tot er een 'goede' man langs komt en haar tot zijn vrouw neemt? Dat is precies wat het huwelijk betekent".[8]
Ik wil nu kort iets zeggen over huwelijk en monogamie. Ik wil niet beweren dat huwelijk en monogamie identiek zijn, zoals vaak gedaan

wordt. Links moet de waarden die gewoonlijk als 'traditioneel' worden gehekeld -huwelijk, monogamie, diepgaande relaties- opnieuw bezien. De seksuele revolutie deed het hare om de seksualiteit te reduceren tot technisch geëxperimenteer om wille van het experiment alleen, en zo droeg die revolutie er toe bij dat seksualiteit beschouwd wordt als een ruilhandel, niet als een gedeelde, zinvolle ervaring. Vrouwen werden enorm uitgebuit tijdens de 'seksuele revolutie' van de jaren '60 en begin jaren '70, deels omdat ook zij deze specifieke ideologie overnamen. Links moet beginnen in te zien dat 'traditionele' waarden zoals monogamie zowel onderdrukkend als emancipatorisch kunnen zijn. Het is essentieel dat er een nieuwe analyse wordt gemaakt van de seksuele ethiek nu 'Nieuw Rechts' het vacuüm heeft opgevuld en de discussie over 'traditionele' waarden beheerst.

Zeker, Emma Goldman begreep heel goed welke tegenstellingen er binnen relaties bestaan: de tegenstelling en spanning tussen het principe van 'variëteit' en de martelende gewaarwording van seksuele jaloezie en het diepe verlangen een seksuele relatie alleen voor jezelf te hebben, zoals duidelijk blijkt uit haar briefwisseling met Ben Reitman. Maar we kunnen het ons niet permitteren deze tegenstellingen af te doen als onbelangrijk. We moeten beginnen ze met waardigheid en menselijkheid te analyseren.

Vrouwen zijn in het traditionele huwelijk, met al zijn wettelijke en sociale sancties en zijn seksuele arbeidsdeling, van hun autonomie en de kans om zich te ontwikkelen beroofd. Maar de gemeenste vorm van vrouwenonderdrukking was de verinnerlijking van die door de maatschappij en het huwelijk opgelegde beperkingen, die het vermogen van vrouwen om na te denken over echte alternatieven beperkte. Goldman zag in, en terecht, dat vrouwenemancipatie niet kon worden verwezenlijkt door middel van uiterlijke, materiële verbeteringen, hoewel die natuurlijk belangrijk zijn. Vrouwenemancipatie moet beginnen met de geestelijke wedergeboorte van vrouwen, met hun bereidheid "de last van vooroordelen, tradities en gewoonten af te werpen. De echte emancipatie, betoogde [Goldman], begon niet in het stemlokaal of de rechtszaal, maar in de geest van de vrouw".[9]

Goldman's feministische inzichten verdiepten en verrijkten het anarchistische denken omdat zij de verwevenheid van collectieve sociale verandering en individuele psychologische, geestelijke en intellectuele bevrijding probeerde aan te tonen. Die nalatenschap moeten de anarcha-feministen verder uitbouwen.

De feministische visie *is* een libertaire visie, zoals Peggy Kornegger heeft geschreven: "De feministen zijn al jaren onbewust anarchisten, zowel in theorie als in de praktijk".[10] De belangrijkste band tussen het feminisme en het anarchisme is dat beide de noodzaak erkennen de machtsstructuren en de hiërarchische en overheersingsrelaties te veranderen. Het anarchisme helpt het feminisme bij het aanpakken van het machtsprobleem, bij het beter begrijpen van de vernietigende dynamiek ervan, en bij het bedenken van nieuwe organisatievormen. De feministische praktijk 'netwerken op te zetten' heeft bijvoorbeeld veel gemeen met anarchistische organisatievormen, in het bijzonder die van affiniteitsgroepen en federale organisaties. Misschien heeft het eco-feminisme het anar-

cha-feminisme zodanig bevrucht, dat hieruit de allesomvattende verwantschap tussen de ecologie en het feminisme blijkt. Het eco-feministische gezichtspunt beschouwt het leven "op aarde als een weefsel, niet als een hiërarchie. Er *bestaat* geen natuurlijke hiërarchie: de menselijke hiërarchie wordt geprojecteerd op de natuur en vervolgens wordt dit gebruikt om sociale overheersing te rechtvaardigen".[11] Machtsmisbruik door hiërarchie en overheersing is een menselijke vinding die we uit gewoonte accepteren en in alle facetten van het sociale leven, van persoonlijke relaties tot sociale instituties, laten doordringen. Het anarcha-feminisme begrijpt maar al te goed dat er verband is tussen onderdrukkende asociale instituties en persoonlijke relaties, zoals blijkt uit het voorbeeld van het traditionele huwelijk. Goldman begreep dat er een relatie is tussen *gedwongen* monogamie en "het domesticeren en het bezit van vrouwen" die leidde tot het monopolie van de mannen over de seksualiteit van de vrouwen.

Het lijkt me dat de inzichten die ik vermeld heb de natuurlijke (in de betekenis van inherente logische noodzaak) verwantschap tussen anarchisme en feminisme blootleggen, op het niveau van zowel de theorie als de praktijk. Feministen kunnen niet geïsoleerd te werk gaan, afgezonderd van mannen of van andere emancipatiebewegingen; we kunnen ons dat gewoonweg niet permitteren. "Een feministische beweging die beperkt is tot de specifieke onderdrukking van vrouwen kan niet in haar eentje een einde maken aan onderdrukking. We moeten ons beste blijven doen boven onze situatie uit te stijgen".[12]

Het is ook de speciale taak van het anarchisme de onderlinge verbanden tussen alle vormen van onderdrukking (waarvan overheersing de gemeenschappelijke oorsprong is) te schetsen en er over na te denken. Zonder de bevrijding van allen is er bevrijding voor niemand.

Een anarcha-feministische analyse is in staat de onderling verbonden oorzaken van vrouwenhaat, imperia-

lisme, militarisme, de bewapeningswedloop en de pogingen om de natuur te vernietigen bloot te leggen. Zo'n analyse benadrukt daarom dat het revolutionaire project/proces een allesomvattend, meerdimensionaal project/proces is dat nu plaatsvindt, op alle gebieden van de menselijke ervaring. Overheersing is de bron, haard en basis van alle hiërarchie, of het nu rang is of klasse, het gezin, de Staat, of geslacht/sekse.
Dus hoe negatief onze ervaringen ook zijn wat betreft de samenwerking met mannen in een gemeenschappelijke beweging voor een betere maatschappij, het is belangrijk dat we in die beweging blijven, en ook dat telkens als we onze kameraden ontmoeten we alle seksistische gedragingen en opvattingen aan de kaak stellen. Als vrouwen verkeren we daartoe in een gunstige positie, omdat onze levenservaring als vrouwen ons een grondige les heeft geleerd wat betreft de machtsdynamiek.

Als we onze mannelijke kameraden deze kennis onder de neus wrijven, kunnen we de beweging slechts sterker maken en daarmee hopelijk, al zal dat problematisch zijn, onze persoonlijke relaties.

NOTEN

1) Alice Wexler, *Emma Goldman: An Intimate Life* (New York: Pantheon Books, 1984) p. 197. (2) Emma Goldman, *Anarchism and other Essays* (New York: Dover Publications, 1969), p. 213 (3) Wexler, *op. cit.*, p. 277. (4) Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom* (Palo Alto, Calif.: Cheshire Books, 1982), p. 4. (5) Wexler, *op. cit.* (6) *ibid.*, p. 98. (7) Gerson S. Sher, *Praxis: Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1977), p. 104. (8) Wexler, *op. cit.*, p. 193. (9) *Ibid.*, p. 195. (10) Carol Ehrlich, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Can it be saved?" in *Women and Revolution*, ed. Lydia Sargent (Montréal: Black Rose Books, 1981), p. 114. (11) Ynestra King, "The Ecology and the Feminism of Ecology", *Harbinger*, Vol. 1, no. 2, herfst 1983, p. 17. (12) Sheila Rowbotham, *Woman's Consciousness, Man's World* (Harmondsworth: Penguin, 1973), p. 123-124.

DE ROLLEN OMGEKEERD
Anarcha-feminisme versus constructiedenken binnen vrouwenstudies

Marli Huijer

"Elke man is een seksist, VVD-er of anarchist", luidde de leuze op het spandoek van anarcha-feministen. Het was 1979. Het Waterlooplein te Amsterdam was omgetoverd in een anti-citycircus. Twee standjes werden ingenomen door anarchisten: één door vrouwen en één door mannen en een enkele vrouw. De onderlinge relatie tussen die twee standjes was niet geheel onpersoonlijk van aard en de leuze op het spandoek zal wel tot de nodige ruzies thuis hebben geleid. Want evenals de marxistisch georiënteerde vrouwen waren anarcha's zich aan het losweken van het politieke stramien van 'hun' mannen. Toch hield dit anarcha-feministisch groepje, evenals het landelijke ontsponnen netwerk niet lang stand. Enkele jaren later herinnerde zich nog slechts een enkel anarchist met een vleugje weemoed de anarcha's.

Buiten anarcha-feministische kring ging de vrouwenbeweging -en ook anarchistische vrouwen daarbinnen- gewoon door. Toen het anarcha-feminisme in 1986 weer opbloeide bleek echter een gigantische theoretische achterstand t.o.v. andere stromingen in de vrouwenbeweging. Vele vrouwen speurden in archieven, maar konden weinig meer dan de aloude Peggy Kornegger en Carol Ehrlich* ontdekken. Terwijl de (ex)-marxistische vrouwen hun ideeën binnen de universiteiten tot rijping hadden gebracht, had de anarcha-feministische theorievorming vrijwel stil gelegen.

In onderstaande analyse wil ik door aan te grijpen op het 'constructiedenken' binnen vrouwenstudies een aanzet doen tot het verdiepen van de relatie tussen feminisme en anarchisme. Ik ga uit van het constructiedenken, omdat er een aantal fundamentele overeenkomsten zijn tussen deze denkwijze en het anarchisme. Door de verschillen tussen het anarchisme en het constructiedenken aan te geven wil ik laten zien dat het anarcha-feminisme in praktijk brengt, waar het constructiedenken slechts over theoretiseert.

In 1977 worden binnen verschillende Nederlandse universiteiten medewerkers 'vrouwenstudies' aangesteld. Het onderzoek dat binnen vrouwenstudies verricht wordt is aanvankelijk marxistisch georiënteerd: met behulp van de marxistische analyse hoopt men de onderdrukking van vrouwen te kunnen verklaren. Als blijkt dat de link tussen marxisme en feminisme niet de gewenste verklaring kan geven, proberen vrouwen de marxistische analyse aan te vullen met psychoanalytische theorieën. Wetenschapsters als Nancy Chodorow, Luce Irigaray, Adrienne Rich en Gayle Rubin ontwikkelen op basis van de psychoanalyse nieuwe theorieën over het 'moederen', over de vrouwelijke seksualiteit, over moederschap, over het sekse-geslachtsysteem in de antropologie etc. Ik wil me hier beperken tot het noemen van deze richting binnen de feministische wetenschap en me concentreren op een andere richting binnen vrouwenstudies, die van het constructiedenken.

Wetenschapsters binnen deze richting gooien niet alleen de marxistische verklaringstheorie overboord, maar plaatsen ook vraagtekens bij het bestaan van een alomvattende theorie, die de onderdrukking van vrouwen zou kunnen verklaren. Is 'vrouwenonderdrukking' wel een toereikend concept voor het ontwikkelen van een feministische theorie en praktijk? Gaat het zoeken naar oorzakelijke verklaringen van vrouwenonderdrukking niet juist voorbij aan wat vrouwelijk is, aan het vrouwelijke binnen de manier waarop mannen en vrouwen geleegd hebben en leven? Is het zelfs niet zo dat het benoemen van oorzakelijke factoren in feite neerkomt op het erkennen van een *natuurlijk gegeven* -en dus onveranderlijk- verschil tussen vrouwen en mannen? Een oorzakelijke factor (bijvoorbeeld de opvoeding of economische ongelijkheden) moet immers ergens een beginpunt hebben op grond waarvan de ongelijkheid is ontstaan? En dit beginpunt kan toch niets anders zijn dan het biologische verschil?

Om te ontsnappen aan de logica dat uiteindelijk het biologische verschil de oorzaak is (en dus altijd zal blijven, want het is de vraag of dat ooit zal veranderen) van vrouwenonderdrukking, wordt een poging gedaan de betekenis van 'vrouwelijk' en 'vrouwelijkheid' los te koppelen van

concrete vrouwen en mannen. In plaats van te spreken van 'de' vrouw, die zus reageert en zo in elkaar zit, spreekt men liever over vele verschillende rollen of posities die vrouwen kunnen aannemen of toebedeeld krijgen binnen een bepaalde maatschappelijke of sociale context. Je wordt niet als vrouw geboren, maar het feit dat je biologisch gezien vrouw bent krijgt binnen jouw context, het netwerk waarbinnen je je begeeft, een bepaalde betekenis. Je wordt tot een vrouw geconstrueerd. Die constructie vindt plaats in een netwerk van relaties, uitspraken, interakties, energieën, invloeden etc. Een lichaam, dat vrouwelijk is, heeft binnen deze visie geen eigen, autonoom ik. Het is géén *subject*, maar een *subjectvorm*. De subjectvorm, dat wil zeggen hoe deze vrouw eruit ziet en zich gedraagt, wordt bepaald door de rollen en posities die haar binnen de maatschappij aangeboden worden. Zij wordt vorm gegeven, gestructureerd, geconstrueerd.

Het onderzoek binnen het constructiedenken richt zich op de manier waarop vrouwen binnen het netwerk waarin zij leven geconstrueerd worden. Door de verschillende rollen en posities die vrouwen hebben en hadden, te bestuderen, wordt het subject vrouw, uiteen gerafeld, gedeconstrueerd. 'De' vrouw, het subject vrouw, bestaat niet (meer). Gezocht wordt naar het vrouwelijke en mannelijke in de voorstellingen die mensen van de wereld hebben (gehad). Voorstellingen over vrouwelijkheid binnen teksten, binnen het gesproken woord, in opvattingen, levenswijzen, relaties etc.
Het is niet verbazingwekkend dat 'vrouwenonderdrukking' volgens het constructiedenken niet bestaat: 'de' vrouw bestaat immers niet. Er bestaan slechts vele verschillende constructies van vrouwelijkheid. 'Vrouwenonderdrukking' is een sociaal -binnen een netwerk van relaties en gebeurtenissen- geconstrueerd begrip. Deze geconstrueerde vrouwenonderdrukking moet ondermijnd (gedeconstrueerd) worden door te laten zien wat tot nu toe ongezien was: enerzijds hoe vrouwen geconstrueerd worden en anderzijds hoe het 'vrouwelijke' binnen de cultuur zich voorgedaan heeft en zich voordoet. Niet 'de' vrouw als slachtoffer van de onderdrukking door 'de' man wordt bestudeerd, maar het vrouwelijke in onze cultuur, onze geschiedenis en in ons leven. Los van concrete mannen en vrouwen en los van de vooronderstelling dat vrouwen onderdrukt worden, wordt gekeken hoe 'het anatomische verschil' in de cultuur *betekenis* heeft gekregen. Door het ontdekken, het zichtbaar maken van de vele posities, rollen en identiteiten van vrouwen wordt duidelijk dat het vrouwelijke vele vormen kan aannemen. De keuze voor hedendaagse vrouwen wat betreft hun rollen en posities wordt door deze wetenschap groter. Niet de strijd tegen onderdrukking, maar het construeren van zoveel mogelijk vrouwelijks staat centraal in deze visie.

NETWERKEN

Wat heeft het anarcha-feminisme uit te staan met dit constructiedenken? Op het eerste gezicht weinig. Het idee om vrouwenonderdrukking op de universiteit te bestuderen heeft anarcha-feministen nooit aangetrokken. De universiteit was immers doortrokken van seksistische en systeembevestigende elementen? Ons begeven binnen dat systeem zou betekenen dat we een puur corrigeren-

de factor zouden worden. Wat had het bovendien voor zin om vrouwen en vrouwenonderdrukking te bestuderen? Onze kracht lag juist in de praktijk, in de spontaniteit van ons eigen leven. Het ontdekken van nieuwe manieren van leven, van wonen, vrijen, leren, werken, lezen, musiceren, relaties aangaan en kinderen groot brengen, was veel interessanter dan ons bezig te houden met oude, vastgeroeste ideeën. De enige manier om de wereld, het bestaande systeem van normen en waarden, te veranderen was deze totaal te negeren en een nieuwe, eigen manier van leven op te bouwen. Onze aandacht richtte zich niet op onze tegenstanders -'de mannen' (en vrouwen) binnen het systeem-, maar op de mogelijkheden onszelf te ontplooien en ons eigen leven te leiden *buiten* de marges van het systeem. Binnen onze eigen leefwereld waren mannen soms tegenstanders, soms medestanders -afhankelijk van hoe zij zich opstelden en gedroegen. Binnen onze eigen leefvormen paste ook een eigen manier van studie, van theorievorming, van wetenschap. Alleen wat wij wilden weten, wat we belangrijk vonden in ons dagelijks leven, bestudeerden we. Vanuit een aantal theoretische begrippen als vrijheid en gelijkheid, het afzien van machtsuitoefening over anderen en het van onderaf organiseren van de maatschappij, gaven we invulling aan ons leven en aan ons denken. Niet het bestuderen van de praktijk en de rollen van andere vrouwen in de geschiedenis en in het heden was belangrijk, maar het zoeken naar theoretische handvaten om de mogelijkheden van ons eigen leven uit te buiten.

Niet alleen anarcha-feministen volgden deze gedachtengang. Vele vrouwen en vrouwengroepen binnen de zogenaamde 'nieuwe sociale bewegingen' wilden onafhankelijk blijven van de gevestigde structuren en denkbeelden. Discussies over het aanvragen van subsidies, over samenwerking met mannen of met gemengde groepen en over betaald werken eindigden steevast in een herbevestiging van de eigen autonomie. Voor zowel anarcha-feministen, als anarchistisch geïnspireerde vrouwen binnen de nieuwe sociale bewegingen was het duidelijk dat alles van onderaf georganiseerd 'moest' worden, vanuit de dagelijkse praktijk, en dat iedereen daarover mee 'moest' beslissen. Een ideologie waaraan de beslissingen getoetst konden worden, bestond niet. De beslissingen werden getoetst in de praktijk.

Een van de overeenkomsten tussen het anarchisme en het constructiedenken is het denken over ideologieën. Net zomin als het constructiedenken heeft het anarchisme de pretentie een ideologie, vergelijkbaar met het christendom of het marxisme, te zijn. Het anarchisme is geen ideologie, maar een op de praktijk gerichte filosofie, gebaseerd op een zo groot mogelijke vrijheid en gelijkheid voor ieder. De volkomen tegenstrijdige theorieën en praktijken, die gebaseerd zijn of werden op het anarchisme maken duidelijk dat het anarchisme eerder een samengaan van gedachtengangen is dan een ideologie. Anarchistische theorieën hebben niet tot doel het verleden of heden te verklaren, maar om handvaten aan te reiken om de dagelijkse praktijk te veranderen. Het is een inspiratiebron waaruit geput kan worden om meer vrijheid en gelijkheid te bewerkstelligen. De anti-ideologie stroming binnen de feministische theorievorming sluit in die

zin aan bij het anarchistische denken. Ook het constructiedenken probeert niet te verklaren. Door verschillende constructies zichtbaar te maken kan het een 'inspiratiebron' zijn voor vrouwen om een (andere) identiteit aan te nemen.
Een tweede overeenkomst is het niveau waarop het anarchisme en het constructiedenken zich begeven, namelijk de leefwereld van vrouwen en mannen. Het anarchisme is gericht op kleinschalige verbanden, relaties, samenlevings- en samenwerkingsvormen. Een uniforme vrouw ('de' vrouw) is binnen een maatschappij die van onderaf georganiseerd is, een onmogelijke gedachte. Elke relatie of elk gebeuren heeft zijn eigen unieke betekenis en leidt tot unieke mensen. De interesse van anarchisten gaat uit naar de mens in zijn omgeving, naar de relaties (associaties) die hij met zijn omgeving aangaat. Ook het constructiedenken richt zich op de netwerken waarin mensen leven.

Het lijkt haast of het bij het constructiedenken en het anarchisme om hetzelfde gaat. Toch zijn er gigantische verschillen tussen deze twee denkwijzen.
Als eerste wil ik het denken over het subject noemen. Zoals boven beschreven wil het constructiedenken het subject deconstrueren: het subject bestaat niet. Binnen het anarchisme daarentegen heeft het subject, als handelend, denkend, voelend de ander respecterend, verlangend en strevend wezen altijd een centrale plaats gehad. Dit betekent niet dat het subject een volkomen autonoom wezen is, dat volledig onafhankelijke beslissingen neemt. Integendeel, alle keuzen die iemand maakt zijn afhankelijk van wat aangeboden wordt aan keuzen.
Een tweede verschil tussen het constructiedenken en het anarchisme is het denken over grotere verbanden. Het constructiedenken ontkent het bestaan van alomvattende, onderdrukkende systemen. Het patriarchaat of het kapitalisme als onderdrukkend systeem bestaat niet. Het gaat slechts om netwerken waarin mensen bepaalde rollen aannemen. Anarchisten daarentegen hebben altijd heel duidelijk gezien hoe de keuzen en daarmee de vrijheid van de mens, van het subject, van vrouwelijke en mannelijke individuen, om te zijn en leven zoals zij zelf willen, wordt onmogelijk gemaakt door de machtsuitoefening van ideologieën en systemen als het marxisme of het kapitalisme.
Erkenning van het bestaan van deze vormen van machtsuitoefening is echter nooit een reden geweest om een zelfde ideologie of machtsapparaat te ontwikkelen. Ook de erkenning dat vrouwen in het algemeen onderdrukt worden, hoeft binnen de anarchistische idee niet zonder meer tot een anti-man-ideologie of een ander tegenoffensief te leiden. Het streven naar gelijkheid tussen mannen en vrouwen impliceert niet dat de vrijheid om anders te zijn opgegeven hoeft te worden.
In tegenstelling tot het constructiedenken gaat de anarcha-feministische theorievorming mijns inziens uit van reëel bestaande mensen, vrouwen en mannen, die geboren worden en leven in bepaalde sociale, culturele en economische omstandigheden en die door het maken van (bewuste, rationele) keuzen en het reageren op keuzen van anderen zich bepaalde opvattingen over zich zelf en over anderen eigen maken. Deze opvattingen zullen op hun beurt de associaties die zij met hun omgeving aangaan beïnvloeden. Het

accent zal binnen het anarcha-feminisme liggen op het individu en de wisselwerking met zijn omgeving, maar het grotere (economische, sociale, culturele) verband zal niet ontkend worden.
Een derde verschil tussen het anarcha-feminisme en het constructiedenken is dat het eerste de leefwereld in praktijk brengt, terwijl het laatste de leefwereld bestudeert. Het constructiedenken theoretiseert over identiteiten zonder deze aan de praktijk te toetsen: men blijft veilig binnen de universiteitsmuren. Anarcha-feministen *nemen* identiteiten *aan*, geven deze creatief vorm en veranderen deze steeds. Hun theorieën over het leven van vrouwen toetsen zij direkt aan de dagelijkse praktijk. Het vinden van een volledig kloppende theorie zal nooit het streven zijn van anarcha-feministen: daar is het leven te veranderlijk voor. De anarcha-feministische theorie zal een altijd ter discussie staande theorie zijn, omdat deze afhankelijk is van de wisselende verhoudingen en posities in ons bestaan. Elk streven naar een complete theorie doodt de creativiteit om nieuwe manieren van leven te ontwikkelen. Door eigen rollen en identiteiten te kiezen, door onze manier van leven, onze leefwereld, belangrijker te achten dan de strijd tégen het systeem en tégen mannen, en door de theorie niet belangrijker dan de praktijk te achten, zal het anarcha-feminisme steeds nieuwe, alternatieve manieren van leven voor mannen en vrouwen bloot leggen. Die kunnen dan weer door constructiedenksters bestudeerd worden.

LITERATUUR

Aerts Mieke, 'Waar de zon schijnt waar', *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 20, jrg. 5, nr. 4, 1984 pp. 497-502.
Beelaerts Marianne, 'Opgeruimd staat netjes', *idem* pp. 502-507.
Clerkx Lily, Westerbeek Jette, 'Terug naar de geleefde werkelijkheid. Een pleidooi voor een histories-kulturele benadering van de relatie tussen de seksen', *idem* pp. 462-470.
Coward Rosalind, 'Is er een algemene theorie van vrouwelijkheid mogelijk?', *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 16, jrg. 4, nr. 4, 1983 pp. 529-543.
Komter Aafke, 'De constructie van dilemma's in het feminisme', *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 34, jrg. 9, nr. 2, 1988 pp. 176-191.
Leydesdorff Selma, 'Extra ecclesia feministica nulla salus datur', *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 20, jrg. 5, nr. 4, 1984 pp. 494-497.
Mom Trees, 'Vrouwenstudies tussen engagement en pseudoneutraliteit', *idem* pp. 489-494.
Poldervaart Saskia, *Vrouwenstudies -een inleiding*, Nijmegen 1983.
Sommer Agnes, Grotenhuis Saskia, 'Waarom een diskussie over de mogelijkheid van een algemene theorie van vrouwelijkheid?', *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 16, jrg. 4, nr. 4, 1983 pp. 544-562.
Veit-Michael Bader, 'Vrouwelijkheid, vrouwenonderdrukking en 'vertooganalyses'. Kritiese kanttekeningen bij een ondoorzichtig debat.', *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 20, jrg. 5, nr. 4, 1984 pp. 471-488.
Vintges Karen, 'De verdwenen vrouw en stijlen van vrouwelijke subjektiviteit. Feminisme: dekonstructie en konstruktie', *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 27, jrg. 7, 1986 pp. 290-301.

* 'Anarchism: the feminist connection' (1975) door Peggy Kornegger en 'Socialism, Anarchism and Feminism' (1977) door Carol Ehrlich behoren tot de klassieke teksten van het anarcha-feminisme. Deze oorspronkelijk in de VS verschenen artikelen zijn in vele talen vertaald en heruitgegeven. Ze zijn onder meer opgenomen in de anarcha-feministische antologie *Quiet Rumours* (Dark Star, London), te bestellen via Freedom Bookshop in London. Beide artikelen zijn indertijd in vertaling verschenen in het maandblad *De Vrije*.

VROUWEN EN ANARCHISME IN DE FRANSE REVOLUTIE

Geurt van Gisteren

Op 3 november 1793 wordt Olympe de Gouges in Parijs naar het schavot gevoerd. Met het publiceren van haar Verklaring van de Rechten van de Vrouwen en Burgeressen *in 1791, tekent zij haar eigen doodvonnis. Haar declaratie moet gezien worden als protest tegen de* Verklaring van de Rechten van de Mens en Burgers *uit 1789, welk vrouwen uitsluit van de daarin gepostuleerde rechten. Met haar manifest overschrijdt Olympe de Gouges de politieke grenzen en wordt ze tegelijkertijd de vijand van de Republiek.*

Naast de vraag of er sprake is van anarchisme ten tijde van de Franse Revolutie, concentreer ik me in dit artikel op de rol die vrouwen in deze revolutie gespeeld hebben. De term anarchie krijgt immers voor het eerst tijdens de Franse Revolutie een politieke lading. Anarchie wordt dan zo vaak gebruikt dat men bijna geneigd is te denken dat het om een uitgewerkte politieke doctrine gaat. Niets is echter minder waar. Bestrijdende kampen betichten elkaar van anarchie om de ander in een kwaad daglicht te zetten. Girondijnen gebruiken de term voor degenen die protesteren tegen de hoge kosten van levensonderhoud. Omgekeerd worden woekeraars en speculanten door de Enragés* anarchisten genoemd. In plaats van anarchie als een positieve conditie te beschouwen, namelijk de afwezigheid van onderwerping, is anarchie hier een negatieve term. Toch krijgt gedurende de Franse Revolutie anarchie als politieke doctrine een positieve politieke lading, in die zin dat de ontwikkelde ideeën en gebeurtenissen deels resulteren in het 'moderne' anarchisme van de 19e eeuw.

Hoewel de Franse Revolutie niet heeft geleid tot een socialistische staat of arbeiderszelfbestuur, vinden socialisme, communisme en anarchisme hun oorsprong in deze revolutie. Het is de eerste revolutie waarin het volk een actieve rol speelt. Ontstaan vanuit verzet tegen de autoriteiten -vrijheid, gelijkheid, broederschap- versterkte de Franse Revolutie evenwel een gecentraliseerde overheid, gepaard gaand met een politieke machtstoename van de burgerij. In het Frankrijk van Napoleon worden de begrippen vrijheid, gelijkheid, broederschap, alras ondergeschikt gemaakt aan infanterie, cavalerie en artillerie.

De Franse Revolutie is ook de revolutie waarin eerst de vrouwen en pas later de andere Parijzenaars op 5 en 6 oktober 1789 naar Versailles trokken om het koninklijk paleis te bezetten. Zij eisten de totstandkoming van de *Verklaring van de Rechten van de Mens* en keerden zich dus tegen de absolute macht van de koning. (De ironie van de geschiedenis wil nu dat de verklaring van de mensenrechten voor de *man* door vrouwen is afgedwongen!)

In het jubileum jaar van de Revolutie verschijnen nu allerlei 'kritische' artikelen over de verworvenheden van de Revolutie. Zo gaat een recent themanummer van de *Groene Amsterdammer* "niet alleen over het po-

pulisme van Danton en het jacobisme van Robespierre, maar... (over) de revolutie in de breedste zin van het woord". Huidige burgerlijke verworvenheden zouden regelrecht te danken zijn aan die befaamde declaratie van mensen- en burgerrechten. Een declaratie die overigens niet van toepassing was op vrouwen, boeren en zwervers. Rechten waar vrouwen echter in het bijzonder voor hebben gevochten. Uit die artikelen lijkt het alsof de Franse Revolutie slechts een (intellectuele) mannenzaak is geweest. Niets is minder waar. De emanciperende rol die vrouwen als Claire Lacombe, Marie Aubry, Etta Palm en Anne Terwagne hebben gespeeld is wellicht interessanter en zeker zo belangrijk als de rol van Danton of Robespierre. Tevens hebben zij een net zo dramatische rol gespeeld. Want ook de meeste vrouwen moesten een politieke stellingname met de dood bekopen.

Het verhaal van de Franse Revolutie en het begin van de burgerlijke rechtsstaat is dan tegelijkertijd het prille begin van anarcha-feministisch verzet tegen de zich stabiliserende patriarchale maatschappelijke verhoudingen. De mannelijke revolutionairen predikten Vrijheid en Gelijkheid voor alle mensen, maar bedoelen enkel 'alle mannen behorende tot de elite'. Zo wordt tegelijk met de omverwerping van het Ancien Régime -het regime van de ongelijkheid-, weer een nieuwe politieke, maatschappelijke en economische ongelijkheid voor vrouwen geschapen.

In 1790 ontstaat er in Frankrijk een beweging van mensen die een revolutie in de Revolutie nastreven. Zij noemen zich *Enragés* en stellen naast politieke hervormingen ook sociale en economische eisen. In de zomer van 1793 bereikt de strijd van de *Enragés* tegen de steeds manifester wordende dwang van de centrale overheid een hoogtepunt. Ongeveer vijfduizend revolutionaire vrouwen, verenigd in *La Societé des Republicaines Revolutionaires*, scharen zich achter de ideeën van de *Enragés*. Door de moed om de idolen van de Revolutie die zij verantwoordelijk achten voor de honger, aan te vallen, kunnen de *Enragés* en de vrouwen rekenen op brede steun van het volk. Temeer daar zij de onafhankelijkheid van elk individu benadrukken en het recht van het volk erkennen om in opstand te komen tegen zijn leiders. Door hun krasse uitspraken die ook in hun krant *L'Ami du Peuple* verschijnen, is er geen twijfel mogelijk waar zij voor staan: een diep wantrouwen ten opzichte van elke regeerder.
Het verzet van vrouwen vangt dus aan in 1789. Nadien ontstaat er een beweging van vrouwen die strijdt voor gelijkstelling en sociale hervormingen. Een beweging die zich door strijdpunten en methodes onderscheidt van andere vrouwenclubs. Door acties van vrouwen als Olympe de Gouges, Theroigne de Mericourt, Etta Palm d'Aelders en Claire Lacombe raken vrouwen bij de politieke gebeurtenissen betrokken. Tussen 1789 en het hoogtepunt van de repressie van vrouwenverenigingen

VROUWENWEEK

Begin juli 1989 zal in de buurt van Amsterdam een autonoom vrouwenkamp worden gehouden. Daar komen thema's aan de orde als sextoerisme & vrouwenhandel, voortplantingstechnologie, pottenstrijd, vrouwen & anti-psychiatrie, etc.
Meer informatie: *Vrouwenweek*, postbus 15527, 1001 NA Amsterdam.

door de Conventie in 1793 worden er door militante Parijse vrouwengroepen talrijke voorstellen gelanceerd voor de verbetering van de juridische, politieke en educatieve rechten van vrouwen.
Zo publiceert Olympe de Gouges in 1791 haar aanval op de *Verklaring van de Rechten van de Mens* en formuleert de rechten van vrouwen. In hetzelfde jaar pleit Etta Palm voor de oprichting van een federatie van vrouwengroepen. In 1792 worden er allerlei scholingsprojecten voor meisjes opgezet en in 1793 wordt dan de *Vereniging van Revolutionaire Republikeinse Vrouwen* opgericht. Maar als de ideeën van de *Enragés* steeds meer aan populariteit winnen, neemt de repressie toe. Woordvoerders worden gearresteerd, vrouwenclubs -onder welke naam dan ook- worden verboden en kranten worden in beslag genomen.

SANSCULOTTEN

Niet alleen de revolutionaire sansculotten (de armen), maar ook de meest revolutionaire vrouwen scharen zich achter de ideeën van de *Enragés*. Bijna zesduizend vrouwen sluiten zich op 10 mei 1793 aan bij de *Vereniging van Revolutionaire Republikeinse Vrouwen*. Het standpunt van de vrouwenvereniging is dat economische actie nauw verbonden is met politieke actie, de strijd tegen de steeds hoger wordende voedselprijzen met de strijd voor vrijheid. Vrouwen worden dan ook de drijvende krachten achter de vele voedselrevoltes in juli 1793.
In het begin van haar bestaan is de *Vereniging van Revolutionaire Republikeinse Vrouwen* meer een 'stormtroop' met hit-and-run acties, dan een club van politieke feministen. De revolutie wordt immers gevoerd middels direkte acties en niet zozeer via politieke debatten. Belangrijker dan bijvoorbeeld wettelijke maximale broodprijzen is het feit of er überhaupt brood is!
Wanneer de Conventie weigert om op de eisen van de vrouwen in te gaan, d.w.z. maximumprijzen voor graan en actie tegen woekeraars, verliezen de vrouwen elk vertrouwen in de autoriteiten. Lacombe laakt de gelijkheidsgedachte door te spreken over *monsieur* Robespierre en niet over *burger* Robespierre. Als de overheid niet op kan komen voor haar onderdanen, moeten de burgers voor zichzelf opkomen. Je ziet dan dat de vrouwen *zelf* de prijzen voor brood gaan bepalen, in plaats van dat zij de overheid laten beslissen hoe hoog de wettelijke prijzen eventueel kunnen zijn. Zij nemen het brood van de hamsteraars en zeggen: dit is het bedrag dat we kunnen betalen. In de Conventie maakt Lacombe dit duidelijk met de woorden: "Onze rechten zijn die van het volk, en als we onderdrukt worden weten we hoe ons zelf te verdedigen".

De vrouwen stellen zich steeds militanter en ook herkenbaarder op. Zij hebben rode mutsen op -het symbool van vrijheid-, dragen een driekleurige kokarde in het haar, sommigen dragen broeken en bewapenen zichzelf met pistolen. Zo spelen zij een belangrijke rol in het controleren van de straten en organiseren van demonstraties tegen rijke Girondijnen, woekeraars en hamsteraars. De revolutionaire vrouwen zijn zo in staat om economische grieven om te zetten in politieke actie.
Eind 1793 nemen de aanvallen op de vrouwen uit verschillende hoeken toe. Zo beklaagt de *Revolutionaire*

Vereniging van de Mannen zich over "de onvaderlandslievende bedoelingen van sommige vrouwen die zich revolutionair noemen". Ook worden de revolutionaire vrouwen vijandig bejegend door de marktvrouwen van de Hallen. Met hun campagnes voor een wet op de maximumprijzen en de strenge toepassing daarvan jagen zij deze marktvrouwen, die door de voedselschaarste hun inkomsten toch al aanzienlijk zien dalen, tegen zich in het harnas. Tegenstanders van de revolutionaire vrouwen maken handig gebruik van incidenten. Ze hitsen de visvrouwen van de Hallen op tegen de vrouwenclubs en maken haar wijs dat de aanhangsters van Claire Lacombe bij decreet alle vrouwen willen verplichten de herkenningstekens van de revolutionaire vrouwen te dragen. Scheldpartijen en handtastelijkheden zijn het gevolg van deze hetze, opgezet door de Jacobijnen. Volgens de rapporteur van de Conventie horen vrouwen bij de haard, zijn ze niet geschikt voor de politiek. De 'manwijven' worden er zelfs van beschuldigd te zijn betaald door buitenlandse mogendheden.

Op 17 november 1793 haken diverse sprekers van de Conventie in op de ontstane antifeministische houding. "Sinds wanneer mogen vrouwen hun sekse verloochenen en zich als mannen gedragen? Sinds wanneer is het gepast dat vrouwen hun huishouden, de wieg van hun kinderen in de steek laten om de politieke arena binnen te stappen, het spreekgestoelte te bestijgen en taken te vervullen die door de natuur alleen aan mannen zijn voorbehouden?"
Aldus de voorzitter van de Conventie. De revolutionaire vrouwen worden vervolgens van het politieke toneel verwijderd.

WOORDVOERSTERS

De woordvoersters van de vrouwenclubs zijn stuk voor stuk opmerkelijke vrouwen. Olympe de Gouges, geboren als Marie Aubry in 1748, is een gesjeesde toneelschrijfster. Al voor de revolutie stelt zij de slavernij in de Franse kolonies aan de kaak. Via brochures, posters en toneelstukken verduidelijkt zij haar politieke stellingname. Een politieke rel ontstaat bij de opvoering van haar stuk *L'esclavage des noirs*.
Het dubbelkarakter van de revolutie -voortschrijdende ongelijkheid bij een gepropageerde 'vrijheid en gelijkheid'- is voor de Gouges aanleiding om de mensenrechten voor vrouwen te formuleren. Haar verklaring van de *Rechten van de Vrouwen en Burgeressen* van september 1791 waarin ze de economische en politiek eisen en rechten van vrouwen formuleert, stelt in artikel 1: "De vrouw is vrij geboren en heeft dezelfde rechten als de man". Een document voor de feministische beweging dat is doodgezwegen. (Dit jaar verschijnt er pas een Nederlandse vertaling van haar declaratie!) Ofschoon haar executie in 1793 duidelijk een politieke betekenis had, was deze ook een teken van de toenemende repressie.
Etta Palm, die zichzelf baronesse d'Aelders noemt, komt in 1774 vanuit Nederland naar Parijs. Palm pleit voor een tweede revolutie, die een einde maakt aan de seksuele tirannie. In 1791 probeert ze een nationale federatie van vrouwengroepen op te zetten. Een poging die mislukt, maar haar er niet van weerhoudt om de Assemblee te blijven bestoken met eisen voor politieke gelijkheid.
Anne Terwagne is wellicht het bekendst. Zij neemt deel aan de aanvallen op de Tuillerieën, probeert

vrouwenclubs te stichten en moedigt vrouwen aan om milities te vormen. In vergelijking met de Gouges is zij er goed vanaf gekomen: vanwege haar ideeën werd ze in elkaar geslagen, waarna zij in een 'gekkenhuis' werd geplaatst.

Tenslotte dient de actrice Claire Lacombe, een van de oprichtsters van de *Republicaines Revolutionaires*, genoemd te worden. Van alle vrouwen die een rol spelen in deze vereniging spreekt ze het meest tot de verbeelding. Namens deze vrouwen eist Claire Lacombe maatregelen tegen diegenen die profiteren van de voedselschaarste. Haar feministische strijd is eerder op ervaring gegrondvest dan op een theorie, is eerder emotioneel dan rationeel. Zij is in staat om grote groepen vrouwen te mobiliseren die lak hebben aan de autoriteiten en opkomen voor eigen belangen. Door de Conventie worden de vrouwenclubs daarom verboden. Claire Lacombe wordt gearresteerd en zonder enige vorm van proces een jaar in de kerkers gestopt.

De *Vereniging van Revolutionaire Republikeinse Vrouwen* symboliseert de pogingen van vrouwen om aan de betutteling van mannen te ontsnappen en te handelen als een onafhankelijke georganiseerde politieke kracht. De clubs zijn alleen toegankelijk voor vrouwen, en zijn in zoverre uniek dat ze geheel door vrouwen worden gedragen. Deze revolutionaire vrouwen zijn verantwoordelijk voor de eis van politieke gelijkheid voor de vrouw. Het is voor de eerste keer in de moderne geschiedenis dat hiervoor zo massaal gestreden wordt.

Relevant tenslotte is de vraag hoe het mogelijk is geweest dat deze beweging met libertaire inslag in de eerste weken van 1793 kon ontstaan. Ondanks het feit dat de republiek was uitgeroepen en Frankrijk nu een relatief democratische wetgeving kende, heerste er een diepe woede onder het volk. Woede welke niet zozeer tegen het Ancien Régime gericht was, maar meer tegen de dagelijkse misère, tegen de hoge kosten van levensonderhoud. Kortom tegen de economische onrechtvaardigheden, waarvoor de nieuwe machthebbers verantwoordelijk werden gesteld. De staat was veranderd, van absolutistisch in republikeins, zonder dat er iets voor vrouwen was veranderd. Het dan opkomende klasseantagonisme leidde vervolgens tot libertair handelen: niet een verzet tegen de vorm van de staat, maar tegen de staat *zelf*. Het volk kwam na 1789 voor de tweede keer spontaan in opstand. Maar deze keer was het niet meer geheel aan zichzelf overgeleverd. Men dacht vooruit, en ideeën werden verder ontwikkeld.

Het verschil tussen de 'leiders' van de revolutie en de woordvoersters van de revolutionaire vrouwen is, dat laatstgenoemden onbaatzuchtig waren. De woordvoersters van de vrouwenclubs waren arm, maar noch op vooraanstaande posities noch op financieel voordeel uit.

Volgens anarchisten immers kan de bevrijding van het individu alleen *door* het individu zelf geschieden. En het is te danken aan de vrouwen die *tegen* de orders van de Parijse leiders in handelden en *tegen* de wetten ageerden zoals opgesteld door de volksvertegenwoordigers, dat de Franse Revolutie haar doel niet geheel voorbij geschoten is. Hoewel de *Republicaines Revolutionaires* weinig aandacht hebben gekregen in studies over de Franse Revolutie, zijn deze vrouwenclubs voor de ontwikkeling van feminisme en anarchisme onmiskenbaar van groot belang geweest.

LITERATUUR

Die Frau ist frei geboren. Texte zur Frauenemanzipation. Band I: 1789-1870. MÜnchen: C.H. Beck Verlag. - R.B. Rose, *The Enrages*. London 1965. - D. Blanc, *Olympe de Gouges*. Paris: Syros, 1981. - D. Guérin, *De klassestrijd in de Franse Revolutie, Bourgeois en bras nus 1793-1795.* Weesp: Het Wereldvenster, 1984. - J. Abray, 'Feminism in the French Revolution', in *American Historical Review*, febr. 1975. - *Graswurzelkalender 1989*. - *De Groene Amsterdammer* 50/51/52 (1988).

* Volgens Daniel Guérin waren de *Enragés* (letterlijk: dollemannen) de meest extremistische sansculotten, die bij talrijke gelegenheden het woord voerden namens het volk. De meesten waren uit de bourgeoisie afkomstig, maar vertolkten getrouw de aspiraties van het volk.

KATRIEN BOLL:

'IN DE VOOROORLOGSE ANARCHISTISCHE BEWEGING DEDEN DE VROUWEN DE WAS EN DE STRIJK'

Helène Vollaard

Katrien Boll (75) is van jongs af aan actief geweest binnen de anarchistische beweging. Toen ze vier jaar oud was, ging ze zittend op vaders nek mee naar stakingen en demonstraties. De familie Boll woonde in Gouda, destijds een rode stad met een grote socialistische raadsfractie. De vader van Katrien was sociaaldemocraat, 'aan de communistische kant'. Demonstraties werden altijd toegelaten. Dit gebeurde wel 's avonds, na het werk.
Op haar twaalfde jaar werd ze lid van de Arbeiders Jeugd Centrale (AJC), de jeugdorganisatie van de sociaaldemocratie; dit mocht pas als je dertien was, maar ze zeurde zo dat ze uiteindelijk toestemming kreeg. Volgens Katrien heeft het feit dat ze zo jong al in politiek geïnteresseerd was heel erg te maken met haar jeugd; ze lag constant met haar moeder overhoop en op haar achtste was ze al een keer weggelopen van huis.

Binnen de AJC werd regelmatig gepraat over anti-militarisme. Intussen had ze ook wat anarchisten leren kennen die dienstweigerbonnen verkochten aan de deuren. Zij vroeg er ook wat om te verkopen. Eén keer in de week, op zondagmorgen, ging ze naar het Instituut voor Arbeidersontwikkeling. Dit werd elke winter georganiseerd door de SDAP en AJC. "Daar kwam Jet Holst (Henriëtte Roland Holst) spreken, De Kadt, Piet Schmidt... allerlei dingen waar je wijzer van werd, zeker als jong meisje hè. Maar dan liep ik daar rond met m'n bonnetjes voor dienstweigeraars. Ik schreef ook dienstweigeraars natuurlijk, naar Scheveningen. Als het te pas kwam, ging ik met andere groepen, anarchistische groepen, mee naar Scheveningen om te demonstreren als er weer wat was voorgevallen. Ook gingen we daar zingen en dan werden we uit elkaar geslagen natuurlijk, maar dat nam je dan maar op de koop toe. "De

AJC nam het haar niet in dank af: "In het AJC blad stond dat die wapenwedloop was omgedraaid, enzovoorts en de SDAP had voorgestemd. Dus toen kregen wij op de AJC de boodschap dat wij dus niet meer anti-militarist mochten zijn en geen *Wapens Neder* mochten kopen..."
Katrien ging gewoon door met bonnen verkopen aan de deuren, samen met anarchisten en anti-militaristen. Het hoofdbestuur van het AJC kwam eraan te pas en er zou wel even iemand met haar komen praten. Ze moest de desbetreffende man zelf van het station in Gouda afhalen. Doordat ze haar zwarte AJC-cape aanhad, wist de man gelijk dat zij hem af kwam halen. "Ik zei: 'Ik zal 't gelijk maar zeggen: ik ben degene met wie u moet praten. Maar wat doet u eigenlijk tegen het militarisme?' Hij zei dat-ie reserve-luitenant was. Ik zei 'O, mooi is dat. En dan moet u over mij oordelen want ik ben wel een dienstweigeraarster, ik ben er voor'."
Na een gesprek werd ze voor drie weken geschorst. Intussen bleef ze gewoon door gaan met bonnen verkopen en werd lid van de Jongeren Vredes Actie (JVA). Ze kwam er in het bestuur terecht en zei al spoedig haar lidmaatschap van de AJC op.

Regelmatig werd er gestaakt in Gouda, o.a. bij de wasserijen en de pateelfabrieken. De mensen die niet staakten maar wel gingen werken, werden buiten door de stakers opgewacht. "We brachten de onderkruipers in groepen naar huis. En dan zongen we: 'Onderkruiper, onderkruiper, hi, ha, ho, vuile onderkruiper, hi ha ho'. En verder deden we niks hoor." Katrien moest echter voor het kantongerecht komen omdat ze een 'werkwillige' zou hebben geslagen. Omdat ze minderjarig was en dus voor de kinderrechter hoorde te komen, is de zaak met een sisser afgelopen.

ACTIES

Toen ze achttien jaar was, liep ze weg van huis. Via de radio werd omgeroepen dat ze vermist werd en twee weken later werd ze uit het huis van een vriend in Utrecht geplukt. Eenmaal thuis weigerde ze te eten en na vijf dagen mocht ze van haar ouders gaan. Met de trein ging ze weer naar Utrecht.
"Nou, dat was een heerlijke tijd. Dat een mens dat overkomen kan: veel anti-militaristen en syndicalisten." Tussen verschillende groepen werd veel samengewerkt, behalve met de communisten. Ze kwam daar in contact met de familie Hornstra: "En daar heb ik alles ontmoet wat in anarchistisch Nederland zwierf". "En werken, wèrken: pamfletten verspreiden, gekalkt... En ook veel meiden erbij hoor." Ze heeft het dan over Liesbeth van Mierop, de vrouw van Piet Stek, enz. En Fie Zegerius die nog een tijdje een relatie had met Katrien's vriend Henk Eikeboom: "Daar nam noch zij aanstoot aan, noch ik. Dat kon allemaal. Alleen hoefde je er niet met je neus bovenop te zitten". Fietje zei wel eens tegen haar: "Je mag er wel mee naar bed, maar je mag niet z'n sokken stoppen". Want dan zou ze zich aanpassen en dat was niet de bedoeling.
In Utrecht bestond een gemeenschapshuis 'De Wig'. Daar kwamen ze veel bij elkaar en er werd vaak heftig gediscussieerd. Voor 35 cent kon je er vegetarisch eten in de grote gemeenschappelijke ruimte en in de kamers woonden mensen. Ieder betaalde een percentage van zijn of haar inkomen en daar werd de huur,

energie, eten en drinken van betaald. Twee vrouwen runden de huishouding en kregen daarvoor weer een percentage uit de gezamenlijke pot. "Je was daar niet een dienstbode of een huishoudster; je was gelijk met hen." Deze vrouwen deden net zo goed mee met colporteren en vergaderen. Er was ook een soort reformwinkeltje in het huis.
Bij de acties die ze voerden, hadden ze regelmatig last van de politie: "Nederland was in rep en roer met het oog op de Zeven Provinciën, het muitende oorlogsschip in Indonesië (1933), waar Colijn een bom op liet gooien. Wij allen de straat op en pamfletten verspreiden. Er was een drukker die altijd klaar stond voor ons, Vijlbrief op de Neude. Hij ging zelf niet mee op stap maar zorgde gratis voor ons drukwerk. Een boot werd er gehuurd en met beschilderde borden erop voeren wij de grachten door. We hadden reuze bekijks en de politie maar roepen dat we er af moesten komen. We lachten alleen en voeren verder. We werden wel opgepakt en moesten mee naar het bureau maar ze konden je maar drie uur vasthouden. We maakten bijtende grapjes tegen de agenten. Soms sloten zij je op, soms lieten ze je allemaal bij elkaar zitten in de wachtruimte. Zij kenden ons al: "Vingerafdrukken hebben jullie al en fotos' ook reeds", schamperden we. Je hoefde toen niet bang te zijn dat ze je op het bureau in elkaar sloegen. Dat deden ze wel bij een demonstratie of zo. Toen de bom gevallen was, hebben we een stille omgang in de nacht gemaakt met toestemming van de politie. Doodstil was het, terwijl we daar liepen met een goede honderd mannen en vrouwen. We spraken geen woord. Op de route kwamen we op een pleintje en voor we er erg in hadden, gooiden zij de fietsen tegen ons aan en sloegen er met de blanke sabel op los. We konden alleen achteruit. Liesbeth kreeg de klappen. De mannen sprongen er bovenop en bevrijdden haar. Weer een groep van ons heeft die nacht op het exercitieveld geschilderd, met gestampt glas (waterglas? H.V.) dat er nooit meer af te krijgen was: 'Soldaten + Arbeiders Staakt'. Het was tegenover een politiebureau".
"De volgende dag stonden soldaten op de Leidsegracht te wachten. Niemand mocht op het veld. De politie was druk in de weer en er kwamen als maar meer soldaten. En wij stonden op de uitkijk natuurlijk. In de avondkrant stond notabene dat zij de daders al hadden, drie communisten. Nou, die wisten van de prins geen kwaad. Bij ons thuis werd vergaderd. Wim Jong was er, en Bep Max en Madlener en degenen die het gedaan hadden. Zij kwamen overleggen of ze zich niet zouden aangeven. Daar was strijd over. Ik was er ook bij en ik zei: 'Waarom eigenlijk? De communisten doen er niets tegen, zij hebben het niet gedaan dus hoogstens zitten zij drie dagen. Langer mogen ze ze niet vasthouden. Als één van ons zich meldt, krijgt hij een reuze straf en drie dagen in de cel moet je maar voor het goede doel over hebben'. Wij waren het met elkaar eens en inderdaad kwamen zij na drie dagen vrij. We hebben er nooit meer iets van gehoord."

VROUWEN

Waren er vrouwen in de anarchistische beweging bezig met een bepaalde vorm van feministische strijd? "Wij waren toen door de mannen al geaccepteerd als medekameraad. Wij werden voor vol aangezien,

hoor." Maar er was wel een verschil tussen de taken die vrouwen op zich namen en welke mannen op zich namen. Toen na 1933 veel Duitse vluchtelingen naar Nederland kwamen, werden ze onder andere door anarchisten opgevangen. Deze vluchtelingen lootten erom wie naar Duitsland zou gaan om anti-fascistische en anti-militaristische pamfletten te verspreiden. Veelal kwamen ze niet meer terug. Als ze werden opgevangen in Nederland was het ook in de anarchistische beweging de gewoonte dat de vrouwen thuis bleven om voor hen te wassen en te strijken."

Katrien Boll heeft in de jaren voor de oorlog onder andere gewerkt in een bloemenzaak en ook als verkoopster van hoedenstof, waarmee ze langs de deuren ging. En daarnaast deed ze heel veel voor de beweging. Maar dat was niet een algemene bezigheid van de vrouwen. Katrien's moeder was huisvrouw maar deed daarbuiten ook wel het een en ander: "Ze was wel de penningmeester van de afdeling van de vrouwen van de sociaal-democraten in Gouda. En zo waren er meer vrouwen hoor. Maar ik spiegel je misschien wel een mooier beeld voor dan het in een doorsnee-stad was. We hadden nou eenmaal een rooie stad. En dat helpt natuurlijk hè. Dat helpt ook voor die vrouwen. In de eerste plaats gaan die mannen er over praten en dan moeten die vrouwen ook rood stemmen. Want 't was meestal dat ze moésten stemmen wat die mannen wilden en dat bleef bij die rooie mannen net zo. Dus dan stemden ze rood en dan gingen ze mee vergaderen en ze gingen ook wel mee met stakingen. Die mannen namen de vrouwen mee."

De oudere vrouwen die actief waren, waren meestal ongetrouwd. En waren die meisjes van 22, 23 nog actief als ze gingen trouwen? "Nee, dan hoorde je er niets meer van. Hun ondergrond was wel zo dat ze rood bleven stemmen (ik stemde natuurlijk helemaal niet), maar dat was 't enige wat er dan overgebleven was."

Ondanks deze verschillen kijkt Katrien met een gelukkig gevoel terug op de tijd in Utrecht: "Tot dicht voor de oorlog hebben we zo met elkander gewerkt. De band was zeer hecht en nog put ik soms kracht uit die tijd om verder te gaan. Kameraadschap is een groot goed waar we goed mee om moeten gaan. Zo'n groep heb ik later node gemist. Onze Utrechtse groep was een heel fijne groep en ik ben blij dat ik met deze mensen heb kunnen werken en lief en leed met ze heb kunnen delen. Zelfs ons brood deelden we als iemand het eens niet had. Zo iets bestaat nu niet meer. We kunnen alleen vertellen hoe het was en hoe sterk het ons gemaakt heeft voor de rest van ons leven. Voorwaarts en niet vergeten: De Solidariteit, zo zong Brecht het eens."

ABONNEMENT 1989

Enkele weken geleden verzonden we de acceptgirokaarten voor het abonnement 1989. Hoewel de AS meer pagina' s telt dan voorheen hebben we het *jaarabonnement* niet verhoogd. Dit bedrag van *f*22,- is uiteraard een minimum. Ieder wordt verzocht om daarnaast naar vermogen bij te dragen aan het *steunfonds*, zodat exploitatie van dit tijdschrift mogelijk blijft. Graag ontvangen we deze maand uw abonnementsgeld en steunbijdrage. Vorig jaar (1988) stortten velen een bedrag in het steunfonds, waarvoor onze dank. In totaal kwam toen *f*4022,- binnen.

ANARCHA-FEMINISME EN DE GEMEENSCHAPSKEUKEN VAN KROPOTKIN

Ariane Gransac

Bij een groeiend aantal mensen is de laatste jaren de vraag gerezen wat eigenlijk het doel van het feminisme is en hoe het dat doel denkt te bereiken. Deze vraag is mijns inziens niet alleen het gevolg van de institutionalisering van het feminisme, maar ook -en vooral- van de tegenstrijdigheden binnen het feminisme zelf.
Om er enkele te noemen:
- moeten we wel of niet met mannen samen werken?
- moeten we binnen of buiten de instituties blijven?
- moeten we streven naar gelijkheid tussen mannen en vrouwen of moeten we juist onze ongelijkheid accentueren?
In onderstaand verhaal zal ik me vooral met de laatste vraag bezig houden.

De vraag of vrouwen gelijk aan mannen zijn is in feite dezelfde vraag als die tussen mensen in het algemeen: moeten alle mensen gelijk zijn of moeten we juist de verschillen benadrukken? Deze vraag is niet los te zien van de maatschappelijke organisatie: het is altijd een politieke en ideologische vraag. Zodra men dat over het hoofd ziet, loopt men het risico oplossingen te zoeken voor de verkeerde problemen of problemen te zien waar helemaal geen problemen zijn.

De poging om wetenschappelijk te bewijzen dat vrouwen gelijk zijn aan mannen gaat voorbij aan het feit dat vrouwen in de huidige samenleving (en waarschijnlijk in alle voorgaande) worden gediscrimineerd. Dit laatste is voor ons een absoluut onaanvaardbaar feit.

Om verandering in deze situatie te brengen zullen we de mechanismen moeten blootleggen, die ervoor zorgen dat wij bewust en onbewust telkens de 'normen' van het systeem van discriminatie reproduceren.

Tot op de dag van vandaag is de oorsprong van de ongelijkheid tussen de seksen niet blootgelegd. Verschillende hedendaagse feministische stromingen speuren naar de 'vermoedelijke' oorsprong van deze ongelijkheid, omdat ze zich verzetten tegen het idee dat de mensheid altijd op basis van seksuele ongelijkheid georganiseerd is geweest. Feministische onderzoeksters proberen te bewijzen dat mannen en vrouwen in den beginne (in het paradijs bijvoorbeeld) als gelijken leefden en dat pas later de seksuele ongelijkheid ontstond. Dit soort onderzoek is niet zo nieuw als soms gedacht wordt: in geschriften van revolutionaire denkers uit de vorige eeuw treft men, onder invloed van Darwin, al aanzetten tot dit soort onderzoeken aan.

De wetenschappelijke bewijzen voor een oorspronkelijk gelijk zijn van man en vrouw leiden vaak tot tegenstrijdige en eenvoudig aan te vallen theorieën. Je kunt je dan ook afvragen wat de zin van dit soort onderzoeken is. Is het als rechtvaardiging van de strijd voor een egalitaire samenleving niet voldoende, dat men een sociaal systeem, dat berust op 'de veronderstelde natuurlijke' ongelijkheid, *wil* beëindigen?

GELIJKHEID

Nadat we ons op deze wijze hebben verweerd tegen de verspilling van

wetenschappelijke (anthropologische, ethnologische, biologische, etc.) argumenten en tegen historische referenties in de publicaties van de vrouwenbeweging over de gehele wereld, vragen wij ons af:

- *'Wat is de ware reden achter deze zogenaamde noodzaak 'wetenschappelijk' te moeten bewijzen dat de aanspraak op gelijkheid van de sexen kan worden geëist'?*

-*'Waartoe kan het feminisme leiden, dat het principe van de gelijkheid van de sexen wil legitimeren op basis van een analyse, die als historisch juist wordt voorgesteld'?*

Het is juist dat, zoals Michelle Perrot het uitdrukt, 'de geschiedenis van vrouwen meer de geschiedenis is van de *betrekkingen* tussen de geslachten', en dat deze voornamelijk probeert te ontdekken wat in de geschiedenis verborgen en gebagatelliseerd blijft: de aanwezigheid van vrouwen. Maar juist doordat vrouwen op deze wijze in de geschiedenis worden 'ingepast', wordt de geschiedenis van de vrouw ter aarde besteld.

Verder leidt de wens om de aanwezigheid van vrouwen in de geschiedenis te kunnen bewijzen, ons af van de fundamentele vragen en verliezen wij ons in kwesties als wat was de echte rol van de vrouw in het 'lot' van de mensheid? Of: waren vrouwen belangrijker in de geschiedenis, dan deze zelf aangeeft? etc. Dan vraagt men zich niet meer af of de geschiedenis de reële weergave van de werkelijkheid voorstelt, of er wellicht andere geschiedschrijving mogelijk was geweest, dat wil zeggen of er een realiteit bestaat, die zonder geschiedenis bleef.
Op deze wijze trachten vrouwen 'hun geschiedenis in de geschiedenis te construeren', zich officieel te integreren, net zoals gekoloniseerde volkeren die hun geschiedenis moeten construeren om als staat te kunnen bestaan (want de legitimatie van de kolonisatie berustte hierop dat deze volkeren geen staat hadden, geen historie, en daarmee geen recht op het land waar ze leefden).
Maar wij weten dat de geschiedenis onafscheidelijk is verbonden met de *Staat*, en dat iedere overheersing hand in hand gaat met een vervalsing van de werkelijkheid. Daardoor voert de gebruikelijke beoefening van een wetenschappelijk onderzoek tot een vervalsing van de oorspronkelijke realiteit, want alleen zo kan het wetenschappelijk onderzoek deel worden van de academische instituties en van de staatsapparaten.
Deze behoefte van vrouwen zich terug te vinden in de geschiedenis, wordt voorgesteld als een eis voor gelijkheid in de context van een hiërarchisch georganiseerde maatschappij. Dat brengt echter met zich mee dat deze eis het systeem zelf niet betwist. Want deze eis gaat niet op de dieper gelegen machtsverhoudingen in.

Wij verlangen niet dat vrouwen alle onderzoeken en vragen in deze richting moeten nalaten, want het is op zich van belang om de vervalsing van de biologische en maatschappelijke realiteit van de menselijke soort aan de kaak te stellen. Maar men moet verder gaan dan de bekende interpretaties van de wereld. Wanneer men zich beperkt tot de genoemde vraagstellingen, blijft men teveel binnen de geijkte theoretische schema's, waarmee de wereld met behulp van biologie en geschiedenis wordt verklaard.
Wanneer wij de ontwikkeling van de feministische beweging in de wereld bekijken, dan kunnen wij vaststellen dat deze niet binnen een anti-kapitalistisch raamwerk is begonnen of zich daarin heeft ontwikkeld. De eerste vrouwenorganisatie en de eerste discussies over de gelijkheid

van de sexen brachten vrouwen samen die op grond van hun materiële en culturele positie binnen het kapitalistische systeem reeds een bepaalde onafhankelijkheid bezaten. Daarbij bleven de eisen van deze vrouwen binnen het raamwerk van het systeem, ook al waren bepaalde wensen in principe anti-kapitalistisch van aard -bijvoorbeeld die welke zich tegen het instituut van het gezin richtten en daarmee tegen het zenuwstelsel van het systeem.
Pas na verschillende revoluties en het ontstaan van een arbeidersbeweging hebben de revolutionaire ideologieën (zowel van de Marxisten, o.a. Engels met zijn studie over de oorsprong van de familie etc., als van de anarchisten) de gelijkheid van de sexen vanuit een anti-kapitalistisch perspectief geanalyseerd.
Kort gezegd, de eis van gelijkheid van de sexen is niet op zich 'revolutionair', maar wordt dit pas in het kader van een gezamenlijke strijd voor de gelijkheid van *iedereen*, die uitgaat boven onderscheidingen in ideologische en ethische posities, en die streeft naar een sociale revolutie.

TOEKOMST

De anarchisten hebben -net als de andere revolutionairen- een toekomstige maatschappij ontworpen op basis van historische en wetenschappelijke fundamenten, waarbij hun protesten over het algemeen duidelijk waren. Aangezien wij deze utopieën nog altijd niet hebben gerealiseerd, besteden wij aandacht aan het door Kropotkin ontwikkelde idee van een toekomstige libertaire maatschappij (in 'De verovering van het brood') om aan de hand daarvan onze huidige afkeer van verschillende voorstellingen van die vrije toekomst beter begrijpelijk te maken.[1]
Kropotkin gaat bij zijn ontwerp van het anarchistische idee zeer nauwkeurig en voorzichtig te werk. Hij neemt de pogingen van tijdgenoten in aanmerking (het collectivisme van Bakoenin, het Fourièrisme etc.).

Daarbij vermijdt hij de beschrijving van een utopisch paradijs, van een 'ideale samenleving'. Hij onderneemt een kritische analyse van enkele speciale problemen en zoekt naar mogelijke oplossingen voor een rechtvaardige en egalitaire maatschappij, die het welzijn van *alle* leden kan verzekeren. Bij al zijn overwegingen refereert Kropotkin aan het individu, het volk, de volkeren, de mensheid, zonder naar ras of geslacht te onderscheiden. Hij zet uiteen dat de verandering van de maatschappij niet in één dag kan geschieden, en neemt in zijn modellen van een sociale organisatie steeds als uitgangspunt dat wij van oorsprong allemaal op aangepaste wijze en in overeenstemming met de structuren van de kapitalistische maatschappij functioneren.
Dit houden wij in het achterhoofd, wanneer hij, in het kader van zijn algemene overwegingen, spreekt over de problemen van het huishouden en over vrouwen. Hij stelt: "het emanciperen van de vrouw, houdt in haar te bevrijden van het geestdodende keukenwerk en het doen van de was, dat wil zeggen het zo te organiseren dat ze haar kinderen kan opvoeden, wanneer ze dit wil, terwijl er genoeg tijd overblijft om aan het sociale leven deel te nemen". Ook voor hem blijft derhalve het opvoeden van de kinderen het domein van de vrouw. Hoewel hij degenen scherp becritiseert die de taken in het huishouden willen verdelen naar geslacht (in de toekomstige maatschappij) onderstreept hij dat de vrouw ook haar aandeel eist in de emancipatie van de mensheid. Zij wil niet meer voor muilezel spelen: "Het is voldoende dat ze vele jaren van haar leven wijdt aan de opvoe-

ding van haar kinderen". Hij kan zich de vrouw zonder deze haar 'specifiek toebehorende eigenschap' niet voorstellen.
Vervolgens richt Kropotkin zich op de technologische vooruitgang. Hij schetst een beeld van de toekomst van de mens, die dan door de machine is bevrijd van lastige arbeid en die zich kan wijden aan creatieve werkzaamheden. Daarbij lukt het hem niet, zich de vrijheid en gelijkheid in andere termen en perspectieven voor te stellen dan die welke in onze cultuur doorgaans voorkomen. Dit is des te meer verbazingwekkend, wanneer men zich realiseert, dat hij een uitputtende beschrijving geeft van de afstomping als gevolg van het huishoudelijke werk. Men moet de vrouw door de machine bevrijden.
Als voorbeeld neemt hij de Amerikaanse samenleving, die reeds bepaalde collectieve diensten kent: gezamenlijke wasmachines, afwasmachines, etc. Als alternatief voor het koken stelt hij gemeenschapskeukens voor (geïnspireerd door bedrijven die indertijd in Amerika kant en klare maaltijden aanboden). Hij benadrukt de besparing van energie en arbeid: vijftig fornuizen waar één voldoende is, vijftig vrouwen die een hele ochtend kwijt zijn, waar twee personen hetzelfde werk kunnen doen! Maar wanneer hij komt op het recht van een ieder om zelf zijn leven in te richten (het hoofdstuk over levensmiddelen), dan benadrukt hij het culturele belang van de 'bijzondere eigenschappen' van de vrouw: "Wij weten dat er duizend manieren zi n om aardappelen te koken, maar het zou niet slechter zijn, ze in één pan voor honderd gezinnen in een keer te koeken. Wij weten dat het speciale van een keuken vooral zit in de inbreng van de vrouw thuis. Het gemeenschappelijke koken van een grote hoeveelheid aardappelen, verhindert niet dat iedereen naar zijn eigen smaak kruiden toevoegt".

Kropotkin weet uitstekend waar hij het over heeft. Hij weet dat deze maatschappij is gebaseerd op een arbeids- en rollenverdeling, die niet in één dag is te veranderen. Hij weet dat wij onder de totale culturele invloed staan van de samenleving waarin wij leven. Dit drukt een stempel op de manier waarop wij de wereld beschouwen. Daarom is het voor ons moeilijk een volledig andere samenleving in te denken: "We hebben met de moedermelk allemaal bepaalde vooroordelen opgezogen... onze gehele opvoeding went ons daarin te geloven".
Hoewel wij dit allemaal weten, verlangen wij nog steeds op abstracte en theoretische wijze naar vrijheid en gelijkheid. Dat verhindert ons de huidige realiteit te zien, en voorkomt ook dat wij ons onvermogen analyseren om uit dit probleem te komen. Dit geldt niet alleen voor de verhoudingen tussen mannen en vrouwen, maar ook voor de betrekkingen tussen geestverwanten.
Voor het begrip van de betekenis van mijn betoog over 'de gemeenschappelijke keuken', is het nodig dat wij rekening houden met de realiteit en dat we de concrete en dagelijks terugkerende tegenstrijdigheden van ons leven in de praktijk in ogenschouw nemen. We moeten begrijpen dat ons verlangen naar 'vrijheid en gelijkheid voor iedereen' te maken heeft met onze ethische, ideologische en politieke positie van dit ogenblik.
Om te besluiten: ik weet niet of anarcha-feminisme nuttig kan zijn voor het realiseren van vrije en gelijke verhoudingen tussen mannen en vrouwen, tussen *iedereen*. Net zo min weet ik of louter vrouwenorganisatie meer effect zou hebben. Maar op het eerste gezicht lijkt het mij absurd om eerste uit elkaar te gaan en je later weer te verenigen. In ieder geval blijft het probleem *hoe* we moeten strijden voor de gelijkheid (in de

maatschappij waarin wij leven): want we gaan daarbij altijd uit van onze eigen ideologische en ethische posities. Opdat de eis voor gelijkheid uitmondt in een algemene omwenteling, is het niet voldoende, deze te ondersteunen met wetenschappelijke of andersoortige argumenten. Daar is een diepgaande bewustwording voor nodig -bij ons èn bij *alle* slachtoffers van ongelijkheid, zodat deze strijd zowel de hunne als de onze is.[2]

NOTEN

1) De kritiek van Gransac op Kropotkin vind ik slechts ten dele terecht. Kropotkin is en blijft een duidelijk voorstander van vrouwenemancipatie en gaat voor zijn tijd bijzonder ver met zijn standpunt. Kropokin zegt dat de vrouw de kinderen kan opvoeden: 'if she be so minded' (*The Conquest of Bread*, p. 128, Elephant Editions London, 1985); dus voor zover ze dat zelf wil! Hieruit en uit andere opmerkingen, kan men opmaken dat Kropotkin de keuze van werk aan de vrouw zelf wenste over te laten. (2) Deze tekst is een vertaalde en bewerkte versie uit *Schwarzer Faden*, no. 2/88, pp. 36-40 (Vertaling en bewerking, alsmede noten: Marius de Geus).

VROUWEN IN DE ANARCHISTISCHE BEWEGING

Rudolf de Jong

Mary Wolstonecraft -die wel de eerste moderne feministe wordt genoemd- had een vrij huwelijk, zelfs een LAT-relatie, met William Godwin, die voor de eerste moderne anarchist doorgaat. En Godwin ontdekte en erkende hoezeer Mary Wolstonecraft zijn eenzijdig rationalistisch denken complementeerde met een intuïtief aanvoelen van veel wat hij zich maar moeizaam eigen maakte.[1]
Proudhon, die wel als de tweede grote anarchist wordt beschouwd, verkondigde dat de vrouw in alle opzichten inferieur was aan de man. Daniel Guérin spreekt in dit verband van "een pathologische haat en een fallocratie die een libertair onwaardig is".[2] *Guérin verklaart een en ander uit Proudhon's eigen seksuele -misschien homoseksuele- frustraties.*

Tussen de praktijk van William en Mary en de theorie van Proudhon liggen hele scala van opvattingen en mogelijkheden aangaande de manvrouw verhouding, het feminisme en het anarcha-feminisme. In de geschiedenis van het anarchisme komt men op dit gebied een bonte verscheidenheid tegen. De anarchistische huis-tiran naast vrouwen èn mannen die in woord en daad anarcha-feministen waren vóórdat het word bestond. Een paar dingen laten zich in deze "bonte was" van het anarchisme wel zeggen. Proudhon's extremisme is nooit herhaald. Veel van zijn bewonderaars waren zelfs opvallend geëmancipeerd. De Duitse anarchist Gustav Landauer is er een voorbeeld van. In zijn laatste boek *-Anarchists Portraits-* vertelt Paul Avrich hetzelfde over de individualistische anarchisten die Proudhon in Amerika introduceerden.[3] De uitgesproken individualisten onder de anarchisten die zich meer op Stirner dan op Proudhon beriepen, verkondigden doorgaans de volledige gelijkwaardigheid van man en vrouw met gelijke vrijheid op seksueel gebied.
In de praktijk betekende het onder de bestaande verhoudingen dat de man heel wat vrijer was dan de

vrouw, bovendien ten koste van de vrouw. Iets wat de mannen zich in hun theorieën niet realiseerden, in de praktijk zich zelden wensten te realiseren. Ook iemand als E. Armand die de theorie van de "camaraderie amoureuse", waarin seksuele vrijheid naast de vaste relatie werd verbonden met solidariteit -een opvatting die o.a. Anton Constandse sterk heeft beïnvloed- heeft er in zijn particuliere leven wel praktijken op na gehouden die weinig met "camaraderie" te maken hadden.
De kritiek die het sociaal-anarchisme van oudsher op het puur op het individu gerichte anarchisme had, loopt dacht ik geheel parallel aan hedendaagse anarcha-feministische opvattingen. Een individualisme, dat wel niet het ieder voor zich maar wel het ieder op zich verkondigt, blijft kil, zonder sociale warmte, onderlinge solidariteit en het betrokken zijn bij de ander.

En het sociaal-anarchisme zelf? Vooral voor de arbeidersbeweging geldt dat de heersende culturele normen en rol-patronen, dat wil zeggen de bestaande man-vrouw verhoudingen, belangrijker waren dan de socialistische en anarchistische ideeën over emancipatie en gelijkheid. In de bewegingen en groepen -zo belangrijk in het anarchisme- die zich voor alles op de idee en de propaganda richtten, was het vaak niet anders. Het verschil tussen realiteit en idee -waar zo de nadruk op gelegd werd- misschien nog scherper. Emma Goldman schreef eens aan Alexander Berkman dat zij slechts twee Duitsers (en Duits-Amerikanen) had ontmoet die ten aanzien van de vrouw vrij waren: Rudolf Rocker en Max Baginsky. De rest van haar Duitse geestverwanten was "werkelijk anti-diluviaal".[4]
In ander landen was het misschien iets minder erg; de enige werkelijk geëmancipeerde bewegingen zijn waarschijnlijk de Russische en Jiddische geweest, waarin de vrouwen zich volstrekt gelijkwaardige voelden en beschouwd werden. (In deze beweging had Rocker dan ook zijn levensgezellin gevonden).

Een verwijt dat tegen de gehele oude socialistische (mannen)beweging - inclusief de anarchistische- te maken valt is dat veel militante mannen zo zeer opgingen in hun beweging, dat dit naar hun vrouw en gezin toe, alleen maar de rollenpatronen versterkte en de ongeëmancipeerdheid van man en vrouw versterkte. De klacht dat de mannen hun vrouwen teveel overal buiten laten kom je onder andere bij Domela Nieuwenhuis wel tegen. Het tegenovergestelde was -ook al ging de vrouw niet mee naar vergaderingen e.d.- echter evenzeer het geval.
Tegenover de harde kritiek die vanaf de jaren zestig door feministen en anarcha-feministen op het anti-feministisch karakter van de socialistische beweging is geuit zijn echter - hoe goed die kritiek op zich ook is- wel relativerende opmerkingen te maken, wat het anarchisme betreft.

SOLIDARITEIT

In *de eerste plaats* heeft de anarchistische idee uiteraard toch een grote invloed gehad op de verhoudingen in veel anarchistische gezinnen en bewegingen. En ten aanzien van twee zaken steekt het anarchisme gunstig af bij andere socialistische stromingen. Bij anarchisten en in anarchistische propaganda was de strijd tegen de 'dubbele moraal' van de burgerlijke maatschappij -andere maatsta-

ven voor mannen en vrouwen, voor armen en rijken- een wel heel centraal thema. Het anarchisme maakt veel minder dan het marxisme alle andere emancipatiestrijd ondergeschikt aan de politieke of economische. De theoretische constructie dat de vrouwenemancipatie na de revolutie 'automatisch' wel in orde komt, is bij anarchisten minder vaak te vinden. Al ontbreekt zij niet. Ook niet bij vrouwen.

Federica Montseny, de meest bekende Spaanse anarchistische vrouw, zag in het feminisme alleen het burgerlijk feminisme. Zij voelde niets voor speciale acties of organisaties van vrouwen binnen het anarchisme en maakte dan ook geen deel uit van de Mujeres Libres (vrije vrouwen) die in de burgeroorlog actief waren in de libertaire beweging. Niettemin wordt Federica Montseny wel een feministe (en zelfs zonder het anarcha-) genoemd, omdat zij de eerste vrouwelijke minister in Spanje was.

Een paar jaar gelden werden in Arnhem straten naar feministes genoemd en progressieve fracties stelden ook een Federica Montsenystraat voor, omdat tijdens haar ministerschap de abortus was gelegaliseerd. Dat alles in de veronderstelling dat zij dood was (naar levende vrouwen werden geen straten genoemd). Het CDA, weinig gelukkig met de abortuswetgeving, was zeer verheugd toen bleek dat de anarchiste nog springlevend was, de progressieven vonden dat misschien een tikkeltje jammer. De ironie wil overigens ook dat de gelegaliseerde abortus vooral het werk was van een man, de libertaire arts Marti Ibanez die in de burgeroorlog een indrukwekkende campagne voerde voor seksuele voorlichting, voorbehoedsmiddelen, preventie van geslachtsziekten enz.

Ten tweede is er de kwestie van de primaire solidariteit van vrouwen in situaties van dubbele onderdrukking. Vandaag de dag zien wij dat bij zwarte vrouwen, vrouwen in de derde wereld. Zij worden onderdrukt als vrouw en -mèt hun mannen- door armoede en racisme. Hun primaire solidariteit is met de mannen en aan die solidariteit ontlenen zij waardigheid, zelfbewustheid en dus een stuk emancipatie. De mannen komen vaak meer in aanraking met de vijandige, onderdrukkende wereld -o.a. de werkplek- en ondergaan de repressie directer dan de vrouwen. Hetgeen de solidariteit van de laatsten weer verhoogd. Op internationale vrouwenconferenties in de afgelopen 10-15 jaar waren blanke feministen vaak verrast door deze solidariteit-met-hun-mannen bij hun zeer zelfbewuste gekleurde zusters. In de arbeidersbeweging -zeker als repressie en strijd groot waren en dat was bij anarchistische bewegingen beslist het geval- bestond eveneens zo'n primaire solidariteit met de mannen.

Er wordt wel beweerd dat het communale anarchisme -met de nadruk op woon-èn-werk gemeenschap zoals het dorp en de stadswijk- vrouwvriendelijker was dan het syndicalisme, omdat de vakbeweging vooral een mannenbeweging was en de arbeid erin veel centraler staat dan in het communale anarchisme. Hèt wapen van het syndicalisme was echter de staking en de offers hiervan -geen geld en dus directe honger- werden gedragen door het hele gezin en het hardst gevoeld door de vrouwen. Toch traden vrouwen niet als rem op. Integendeel, vaak waren het de vrouwen die het langst wilden volhouden bij stakingen. Dat is althans mijn stellige indruk uit stakingsgeschiedenissen.

In de gehele arbeidersbeweging zie je overigens wel dat de rolpatronen in het werk -vrouwen doen het huishouden en verzorgen de kinderen, mannen 'verdienen'- gehandhaafd blijft, dat de vrouwen even militant en geëngageerd zijn als hun mannen en zij elkaar als gelijken behandelen. Het heeft er natuurlijk mee te maken dat de arbeid op de werkplaats en in de fabriek doorgaans even weinig inspirerend en scheppend was als het werk van hun vrouwen thuis. De figuur van 'huisman' komt men vrijwel niet tegen. Zo'n witte raaf was de Spaanse anarchist Durruti, in tijden dat hij in verband met zijn revolutionaire reputatie geen werk had en zijn vrouw wel.

In de anarchistische communes, productieve associaties en kolonies -sedert ongeveer 1900 een bijna permanent nevenverschijnsel van de beweging- bleef de rolverdeling in het werk doorgaans gehandhaafd, voorzover ik kan nagaan. Pas in de jaren zestig kwam daar verandering in. Er bestaat een fraaie foto van een Belgische libertaire kolonie, circa 1905. Een gebouw is voorzien van de beroemde uitspraak van Rabelais: "Doe wat u aanstaat". In het centrum, staat een manspersoon met een machtige haarbos zeer duidelijk en zeer macho anarchist te zijn en terzijde zitten een paar vrouwen, met iets van berusting-van-eeuwen over zich, aardappels te schillen of groente schoon te maken. In de 'tendenzromans' van de christen-anarchist en Rein Levenman Felix Ortt over de christen-anarchistische kolonie uit diezelfde jaren, *Felicia*, is voor de vrouwelijke hoofdpersoon voornamelijk de rol van het lijden, en dat met een larmoyant lange ij, weggelegd.[5] De geestverwante lezers en lezeressen vonden het prachtig.

Overigens was de Rein Levenbeweging van de christen-anarchisten in het raam van haar tijd zeker niet ongeëmancipeerd. De eigen waarde van de vrouw stond zeer centraal en de Rein Levenmensen behoorden tot de eersten die seksuele voorlichting gaven en taboesferen doorbraken. Harmen van Houten vertelt erover in zijn memoires *Anarchisme in Drente*. En G. Nabrink behandelt terecht de Rein Levenbeweging in zijn geschiedenis van de seksuele hervorming in Nederland.

VERTEKENING

In *de derde plaats* -en ik kom nu tot het belangrijkste punt- bestaat er nog altijd een 'mannelijke' vertekening van de geschiedenis van de anarchistische (en andere) arbeidersbewegingen. De aandacht viel vooral op het nationale, weinig op het plaatselijke, op organisaties, periodieken, bekende sprekers, grote bijeenkomsten en congressen. Kortom allemaal aspecten van de beweging waarin vooral mannen zich lieten gelden en met het soort geldingsdrang dat het anarcha-feminisme ontmaskerd heeft als niet-feministisch. De beweging in zijn geheel had echter meer aspecten. Lokaal gezien was het anarchisme veel rijker dan de ideologisch-politieke structuur welke naar buiten toe het gezicht van het anarchisme bepaalde. Het was een sociaal-culturele beweging met alle mogelijke uitsvormen en gezelligheidsleven: zangkoren, toneelverenigingen, informeel samenzijn.

In dit geheel van vrijwel naamlozen speelden vrouwen een veel grotere rol dan op het nationale vlak en deze naamlozen waren toch de werkelijke dragers van de beweging. Af en toe

kom je in de literatuur ook vrouwen tegen met een soort van aangeboren anarchisme zoals je bij mannen zelden of nooit vindt, althans niet in die mate en met die integriteit en directheid. De moederfiguur in *Twee vorstinnen en een vorst* van R.J. Peskens (pseudoniem van G.A. van Oorschot) is er een typisch voorbeeld van. Overigens kom je dit soort volstrekt onafhankelijke en integere vrouwen ook bij communisten en sociaal-democraten tegen. In veel plaatselijke bewegingen speelde de Neo-Malthusiaanse Bond (voorloper van de Nederlandse Vereniging voor Sexuele Hervorming) een rol. De vertrouwenspersoon was vaak een vrouw, en voorlichting (en middelen) ging eerder van vrouw tot vrouw, dan van man tot man.

Een beetje tussen het lokale bewegingsleven en de meer formele landelijke structuren in stond de jeugdbeweging die vooral in de periode tussen de beide wereldoorlogen bloeide in landen als Nederland en Duitsland en voor veel jongeren een toegangsweg vormde naar het anarchisme. Ook hier waren voorzitters, redacteuren en sprekers meestal mannen. De onderlinge verhoudingen waren echter zeer gelijk en bevrijdend en die sfeer, met kampen, onderling samenzijn, soms leefgemeenschappen, was het belangrijkste.

De getalsverhouding tussen de seksen was ook 'normaler' dan bij de landelijke organisatie van ouderen. In Spanje is meen ik de libertaire jeugdbeweging -de Juventudes Libertarias- belangrijker geweest voor de bewustwording van jonge anarchistische vrouwen dan de Mujeres Libres. De Juventudes Libertarias was de gehele periode van de republiek (1931-1939) actief en veel wijder verspreid -o.a. in de dorpen- dan de Mujeres Libres die thans wel een grote bekendheid hebben gekregen. In de jeugdbeweging werden veel meisjes en jonge vrouwen zich ook bewust van de discrepantie tussen theorie en praktijk.

EMMA GOLDMAN

Tenslotte: de 'grote vrouwen' in de klassieke anarchistische beweging. Federica Montseny bracht ik al ter sprake. De beroemdste (beruchtste) naast haar waren ongetwijfeld Louise Michel en Emma Goldman. Alledrie waren zij machtige oratorische talenten en mede daardoor konden zij zo'n vooraanstaande plaats innemen in de bewegingen, zo hoog in aanzien komen bij de mannen. Zoals wij zagen heeft Federica Montseny wel heel weinig anarcha-feministisch. Ik vind ook Louise Michel -ondanks een op zich lezenswaardige studie van Marian Leighton over het anarcha-feminisme en Louise Michel-[6] op dit punt minder interessant.

En Emma Goldman? Haar betekenis voor het feminisme sedert de jaren zestig is ontegenzeggelijk ontzaglijk groot geweest en berust vooral op haar memoires *Living my life* (*Mijn Leven* in de Nederlandse vertaling). Indien de feministische stelling 'het persoonlijke is politiek' ergens aangetoond wordt dan is het wel in deze memoires.

In Emma Goldman's leven vind je inderdaad alles wat feministen en anarcha-feministen aanspreekt: de moed om met conventies te breken, taboes te doorbreken, te beginnen bij het weggaan bij de wettige echtgenoot met als materiële basis niet meer dan haar naaimachine. Haar verhoudingen met allerlei mannen -

waaronder ook veel jongere- en haar strijd om daarbij haar zelfstandigheid te behouden, hoe moeilijk dit, óók in een anarchistische beweging, was. Dan de oprechtheid waarmee zij voor haar gevoelens en onzekerheden uitkwam. In het bijzonder in de haar verscheurende -in wezen 'onvrije'- verhouding met Ben Reitman, die haar voortdurend met andere vrouwen en anderzins bedroog en in de steek liet maar van wie zij zich fysiek en emotioneel niet los kon maken, terwijl zij toch zijn houding en gedrag niet kon accepteren; maar evenmin de minachting van haar anarchistische kameraden voor hem. Vervolgens haar moed en haar strijdbaarheid, haar levensinstelling, het opkomen voor het gevoelsleven, het besef dat het anarchisme meer moet zijn dan 'de zaak', dat elk anarchisme dient te beseffen dat het leven meer is dan het anarchisme.

In dit alles zit veel anarcha-feminisme, maar tegelijkertijd zaten er in Emma Goldman ook zeer domineerende trekken: soms weinig begrip voor anderen en polariserende, op overwinnen, gerichte opvattingen. Allemaal dingen die zich uit de Amerikaanse verhoudingen in haar tijd met een keihard kapitalisme, zowel laten verklaren als verdedigen, al zijn zij niet anarcha-feministisch. Helaas ontbreekt deze anarchistische en anarcha-feministische problematiek in twee door vrouwen - Alice Wexler en Candace Falk-geschreven biografische studies over Emma Goldman, hoewel daarin wel de vrouw Emma Goldman centraal - tè centraal- staat.[7]

Falk vond in een tweedehandsboekhandel bij toeval de correspondentie van Emma Goldman aan Ben Reitman en deze vormt de kern van haar boek *Love, anarchy and Emma Goldman*. Hoe interessant de correspondentie ook is, de schrijfster trekt er te gemakkelijk en te generaliserende conclusies uit. Haar kennis van de anarchistische beweging is niet erg groot, ten aanzien van de Russische en de Spaanse revoluties slaat zij de plank nogal eens mis. Wexler's biografie, *Emma Goldman. An intimate life,* geeft meer aandacht aan de Amerikaanse omgeving en gaat ook diep in op de verhouding met Reitman (Wexler kon gebruik maken van de correspondentie die Falk vond), maar toch komt de genoemde problematiek te weinig uit de verf. Zelfs de persoon van Reitman is in beide boeken te schimmig. En zo blijft *Living my life* althans voor mij nog steeds het interessantste boek over haar leven en haar problematiek als anarchiste en vrouw.

Door de grote aandacht die de drie bekende 'grote vrouwen' kregen zijn veel andere anarchistische vrouwen die actief waren -maar op een minder spectaculaire wijze- in de schaduw gebleven. Hun aantal en aandeel in de beweging is groter dan bekend is geworden en waarschijnlijk waren er onder die vrouwen velen die veel meer dan de genoemde 'grote drie' een anarcha-feministische instelling hadden. Ook als originele denkers zijn andere anarchistische vrouwen interessanter geweest. Ik noem slechts de Amerikaanse Voltairine de Cleyre, de Italiaanse Marie Louise Berneri, in en na de tweede wereldoorlog actief in Londen rond *Freedom* en auteur van *Journey through Utopia*, de Nederlandse Clara Meijer-Wichmann en -voorzover men haar als libertaire mag beschouwen- de Franse Simone Weil.

Elders heb ik Clara Meijer-Wichmann een anarcha-feministe avant la lettre genoemd[8], omdat zij de ideeën

van het anarcha-feminisme -het zich indenken in de ander en het zoeken naar een gemeenschappelijke basis met behoud van de eigen persoonlijkheid, het afwijzen van alle dominantie en manipulatie, de manier van met elkaar omgaan en het zoeken van subject-subject i.p.v. subject-relatie, het uitkomen voor gevoelens, het vermijden van polarisatie enz. -als het ware van nature in zich had en uitdroeg. Nu was Clara Wichmann -uit een uitgesproken intellectueel milieu afkomstig- een grote uitzondering, een intellectuele die in staat was zich in woord en geschrift uit te drukken.

Hoeveel Clara Wichmann's die daartoe door hun moeilijke omstandigheden niet in staat waren, de anarchistische beweging moet hebben gekend, blijft echter een onbeantwoorde maar intrigerende vraag.

NOTEN

1) William Godwin, *Memoirs of the author of the Rights of Woman*, (heruitgegeven en ingeleid door Richard Holmes bij Penguin Books, samen met Mary Wolstonecraft, *A Short Redidence in Sweden, Norway and Denmark*). (2) Daniel Guérin, *Proudhon oui et non*; p. 197 (3) 'Proudhon and America', p. 137-143, in Paul Avrich, *Anarchist Portraits*; Princeton 1988. (4) *Nowhere at Home. Letters from Exile from Emma Goldman and Alexander Berkman*, ed. by Richard and Anna Maria Drinnon, p. 145 (5) Felix Ortt, *Felicia, het boek van roeping*, Blaricum [1904] en *Felicia, het boek van vervulling*, Blaricum [1905]. Er aan voorafgaand, met dezelfde hoofdpersonen, schreef Ortt, *Heidekind. Een levensfragment*. (6) Ik ken het alleen in vertaling, opgenomen in *Louise Michel*, Frauen in der Revolution. Band 1; Karin Kramer Verlag. Berlin 1976 (7) Candace Falk, *Love, anarchy and Emma Goldman*, XIX + 603 p.; New York 1984. Een beknopte -maar daarom niet slechtere- Duitse vertaling verscheen bij Karin Kramer Verlag in Berlijn. Alice Wexler, *Emma Goldman. An intimate life*, XIX + 441 p.; New York 1984. Wexler behandelt alleen de Amerikaanse periode; zij werkt aan een vervolgstudie. Richard Drinnon's biografie uit 1961, *Rebel in Paradise*, steekt naast de twee nieuwe studies overigens niet ongunstig af. (8) In een lezing voor het Studium Generale te Utrecht in 1985, in het kader van een reeks voordrachten over Clara Meijer Wichmann, die binnenkort in druk verschijnen.

VERJAARDAG
Marli Huijer

- 'Overal waar ik kom, werken evenveel mannen als vrouwen. Alle kinderen die ik ken, worden door mannen en vrouwen opgevoed. Vrouwen en mannen hebben tegenwoordig toch vrijwel precies dezelfde mogelijkheden. Ik vind de wereld waarin we leven wel geëmancipeerd.'
- 'Je bedoelt dat de wereld geëgaliseerd is. Je kunt het toch moeilijk een vrije wereld noemen.'
- 'Wat heb ik aan vrijheid als ik niet de kans krijg om dat wat ik wil, te bereiken?'
- 'Het omgekeerde geldt even goed. Wat heb ik er aan om dezelfde mogelijkheden als mannen te hebben, maar niet vrij te zijn om zelf mijn keuzen te bepalen?'
Peinzend in een hoekje hoor ik de diskussie aan. Ik weet niet aan welke kant ik sta. De eerste vrouw -die weet wat ze wil-, die in het heden leeft en haar kan-

sen grijpt, vind ik erg aardig. De andere vrouw -die vrij wil zijn-, maar elke keer tegen grenzen opbotst, vind ik minder aardig. Ze lijkt teveel op mij.
-'Maar wat wil jij dan eigenlijk?' vraagt de eerste vrouw.
-'Ik denk dat vrouwen alleen vrij kunnen zijn als alle vrouwen en mannen vrij zijn. Dat betekent dat de hele maatschappij zal moeten veranderen.'
-'Okee, maar waar begin je dan?'
-'In je eigen leven. Niet door te zorgen dat ik als vrouw binnen deze maatschappij hetzelfde kan als een man, maar door mijn eigen manier van leven op te bouwen. Door me te onttrekken aan de dwang om te werken, door te wonen zoals ik dat zelf wil, door de dingen te doen die ik zie zitten.'
-'En jij denkt dat je daarmee iets voor vrouwen in het algemeen kunt veranderen? Dat is toch volstrekt utopisch!'
-'Is er iets tegen utopieën?' bromt een man van achter een glas bier.
Een derde vrouw, zijn vriendin, kijkt hem verwijtend aan.
-'Natuurlijk is er iets tegen utopieën als daarmee de onderdrukking van bepaalde groepen mensen verdoezeld wordt.'
-'Je wilt toch niet zeggen dat jij je door anarchistische ideeën onderdrukt voelt?' schampert de man.
Geamuseerd luister ik naar het gekibbel van het tweetal. De vrouw maakt zich boos. Ze ergert zich aan zijn provocerende opmerkingen. Hij kijkt haar lachend aan. Haar fanatisme windt hem op. Hij knipoogt:
-'Ach, wij mannen zijn toch allemaal seksisten!'
-'Als je dat zo goed weet, verander er dan eens wat aan' bijt ze hem toe.
-'Wat maak je je druk om die goser' mengt de vrouw, die vrij wil zijn, zich weer in de discussie. 'Het gaat er toch niet om hoe mannen denken en doen? Laat ze toch in hun sop gaarkoken. Dan passen ze zich vanzelf wel aan ons aan.'
De vriendin kijkt haar verward aan. Ze kan niet zonder hem.
De vrouw, die weet wat ze wil, schiet haar te hulp:
-'Zijn we het stadium van ons apart organiseren nog steeds niet te boven? Ik dacht dat anarchisten juist voor een gezamenlijk ideaal waren? Je kunt toch, zoals de oudere anarchisten zeiden, op basis van wederzijds respect samenwerken?'
-'Wederzijds respect, laat me niet lachen', meesmuilt de vrouw, die vrij wil zijn, 'je bedoelt dat de heren hun gang kunnen gaan en intussen respecteren dat vrouwen blijven zoals ze zijn? Zeiden de Spaanse anarchisten dat ook al niet tegen hun vrouwelijke kameraden? Mooi dat die zich wel apart organiseerden!'
-'Maar dat is vijftig jaar geleden! Je wilt toch niet zeggen dat er sindsdien niets veranderd is? Veel van onze idealen zijn toch een stuk dichterbij gebracht. En

hoeveel mannen zijn er inmiddels niet van overtuigd geraakt dat het onbillijk is vrouwen anders te benaderen dan mannen?'
De vrouw, die vrij wil zijn, kijkt de vrouw, die weet wat ze wil, ongelovig aan. Ze wil niet meer naar haar luisteren. Ze ergert zich aan de redelijkheid van haar argumenten. Haar gevoel zegt haar dat er iets niet klopt, maar een snelle speurtocht door haar binnenste levert niets dan woede op. Vanuit mijn bevoorrechte hoekje zie ik hoe ze zich verbijt. Alle oefeningen ten spijt lukt het vrouwen niet om agressief en ongenuanceerd tegen andere vrouwen te zijn. Bewustwording heette het. Leren je te uiten, assertief te zijn, je te bevrijden uit het rolpatroon. Laat je hartstochten en je emoties maar boven komen. Schreef Emma Goldman dat ook al niet ergens? Toch eens nalezen.
De vrouw, die vrij wil zijn, draait zich besluiteloos om. Ze loopt naar de keuken en haalt bier.
-'Meen je werkelijk dat de vrouwenbeweging onze idealen dichterbij gebracht heeft?' vraagt de vriendin.
-'Ja, dat denk ik wel. Zelfs een deel van onze anarchistische idealen als het afbreken van macht van de een over de ander, het streven naar vrije liefde, het rouleren van taken, het opzetten van netwerken van onderaf zijn door de vrouwenbeweging in praktijk gebracht.'
-'Maar wat heeft dat ons opgeleverd, behalve dat je als vrouw iets gemakkelijker carrière kan maken? De macht van mannen is toch absoluut niet aan het wankelen gebracht. En ook maatschappelijk gezien is er vrijwel niets veranderd. Op papier hebben vrouwen gelijke kansen. De dagelijkse werkelijkheid is dat we vernederd en onderuit gehaald worden. Zelfs in onze kringen komt het voor dat vrouwen verkracht worden door hun kameraden!' De vrouw, die vrij wil zijn, loopt langs de vrouw die ze slechts als zijn vriendin kent. Ze kijkt haar goedkeurend aan.
Haar goedkeurende blik irriteert me. Het is geen teken van solidariteit, maar van de hiërarchische verhouding tussen beiden.
Mijn aandacht voor het gesprek verslapt. Uit de flarden die ik opvang, maak ik op dat de strijd om het meest anarcha-feministische standpunt hoog oplaait.
Als ik op straat sta hoor ik nog het gekwetter van vrouwenstemmen. Langzaam fiets ik door de motregen naar huis. Thuis brandt het licht nog. Mijn vriendin kijkt verbaasd op als ik binnenkom:
-'Was het niet leuk, Piet?'

ILLUSTRATIE

De illustratie in het hart van dit nummer toont het schilderij Volkslogement (1928) van *Charley Toorop* (1891-1955); collectie Van Abbemuseum, Eindhoven.

BLADEREN 9

"De man heeft het recht om wat dan ook van een vrouw te willen, maar wil hij niet als een lomperik optreden dan moet hij haar de kans geven te handelen in overeenstemming met haar diepste illusies."

Aan het woord is *Milan Kundera* in zijn debuutroman (uit 1967) *De Grap*, waarvan onlangs een Nederlandse vertaling verscheen (Agathon, Baarn 1988, 343 bldz. ƒ37,50). Niet zo vreemd dus dat *Antoine Verbij* Kundera in *Trouw* (15-2-1988) als een 'ongeremde macho' meende te moeten typeren!? Van mij krijgt Verbij gelijk al was het maar omdat ik geloof dat Kundera juist vanwege zijn diepe inzichten in het 'mannelijke' èn het 'vrouwelijke' die er achter schuilgaan, zulke prachtige romans schrijft. Was Kundera een *geremde* macho, om maar eens wat te noemen, dan was zijn schrijverschap in de *Maarten 't Hart*-hoek verzeild geraakt en zou de rest van 'Europa' vast niet met het werk van Kundera zijn lastig gevallen!

Natuurlijk, *'t Hart* schrijft goed, en veel, maar voor mij hoeft het allemaal niet zonodig, al die stukjes in kranten en boekenbijlages.Gelukkig *hoeft* het ook niet. Om Kundera nogmaals te citeren: "Kranten hebben in mijn ogen één grote verzachtende omstandigheid: zij maken geen herrie"...

Ik bedoel, ik bedoel maar: kranten -en dus ook 't Hart- zijn te vermijden! Hetgeen niet wegneemt dat er in *De krant van gisteren* het een en ander te vinden was dat zeker de moeite waard was...

"Nederland wordt anarchistisch", luidde bijvoorbeeld de conclusie van een groot artikel van *Geert Mak* en *Hubert Smeets* in een zaterdagbijlage van *NRC-Handelsblad* (31-12-1988). Het artikel heette *Het cynisme van Nederland*. De conclusie was gebaseerd op het op zichzelf onmiskenbare gegeven dat steeds meer mensen zich minder aantrekken van de steeds maar toenemende regelgeving door de diverse overheden. Nederland gaat steeds meer op Italië lijken, zo voorzien de twee genoemde journalisten: *autoregulazione* dus als het slagwoord van de Nederlandse politiek in de jaren '90?

In dezelfde krant vond een interessante discussie plaats tussen de 'anarchistische' taalfilosoof *Noam Chomsky* en 'onze' minister van defensie, in zijn hoedanigheid van *Frits Bolkestein* dus (*NRC* 11-10-1988, 29-12-1988, 4-1-1989). De conclusie kwam van *J.G. Kooij*: *Bolkestein begrijpt niets van Chomsky*... Wat natuurlijk iets anders is dan 'Chomsky begrijpt niets van Bolkestein'. Toch lag dat ook in de conclusie van *Fons Elders* (die tegenwoordig aan de Amsterdamse *Rietveld Akademie* blijkt te filosoferen!) besloten: volgens Elders was er namelijk sprake van een "botsing tussen twee soorten waarheid" (zie *NRC*, 19-1-1989).

In de *NRC* (10-11-1988) publiceerde *Arthur Lehning* een essay naar de (toen nog) op sterven liggende Keizer Hirohito, waarin hij memoreerde aan het feit dat *Bart de Ligt* (in zijn brochure *Herman Groenendaal of Hiro-Hito*) al in 1921 waarschuwde voor het Japanse imperialisme. "Geen voorbeeld van *Realpolitik*", schreef Lehning, "maar wel van realisme". Waarmee hij, wat mij betreft, een fraaie typering van het anarchisme in het algemeen gaf!

Interessant was ook een artikel van *Sietse Bosgra* (*NRC*, 9-1-1989) over de *positieve* rol van de Cubaanse militaire aanwezigheid in Angola. "Zonder Cubanen had Namibië nu geen uitzicht op onafhankelijkheid", stelde Bosgra onder meer... 'Realisme of *Realpolitik*? *Ik* zag in ieder geval géén aanleiding om op de stellingname van Bosgra te reageren... De *absoluut* geweldlozen van het SVAG *helaas* ook niet... Wellicht zaten zij weer eens om een vuurtje, 'de ogen op oneindig, het verstand op nul'!!?? Natuurlijk, ik zal wel weer overdrijven maar: Waarom moet nu zonodig een *Gandhi-dag*, georganiseerd door de *Stichting Gandhi Vredescentrum Nederland* (1-10-1988) 'rondom het vuur' besloten worden, zoals het SVAG-blad *Geweldloos Aktief* (1988/3) meldde?

Het zal ongetwijfeld te maken hebben met de behoefte aan, en dus de roep om, meer *spiritualiteit*, die van tijd tot tijd de kop opsteekt, niet in de laatste plaats binnen de (kerkelijke) vredesbeweging... Die behoefte mag dan begrijpelijk zijn, van die roep begint schrijver dezes zo onderhand behoorlijk de kriebels te krijgen, al was het maar omdat maar al te vaak de idee postvat dat er met 'kringdansen en yoga meer bereikt kan worden dan met een commissievergadering of een knelpuntennota': met de officiële politiek mag het een en ander mis zijn, met de geboden alternatieven schiet je maar al te vaak evenmin iets op! Dat vindt ook PPR-voorzitter *Bram van Ojik* aan wiens aardige boekje *Vreemd gaan in gedachten: pleidooi voor een utopische politiek* (Acco, Amersfoort 1988, 104 blz., ƒ19,50) ik deze parafrase ontleende. Van Ojik pleit hierin voor een *andere* politiek, voor een *realistisch utopisme* zelfs. Maar ook hij kan slechts *constateren* dat de kloof tussen staat en burgers

steeds groter wordt... Dat wil zeggen: een *diagnose* blijft uit en van een *therapie* kan derhalve al helemaal geen sprake zijn... Hoe sympathiek *Van Ojik*'s idealen mij ook zijn -zijn argumenten vóór het basisinkomen zijn zonder meer overtuigend- er ontbreekt een belangrijke schakel in zijn betoog:de, wat *Martin Buber* noemde, *paden naar utopia*...
Niet voor niets worden utopieën tenslotte doorgaans gedragen door mensen die *buiten* de officiële kanalen *politiek* aktief zijn.
Onlangs promoveerde *Jaap Gilissen* op dit 'verschijnsel'. *Spelen met de werkelijkheid* heette zijn proefschrift (Tilburg University Press, Tilburg 1988, *f*35,=), *Utopie en sociale bewegingen* luidde de ondertitel. Aldus een persbericht, dat *Bladeren* ontving...
En laat ik hier, voor ik het vergeet, ook aankondigen dat bij *Ambo* in een Nederlandse vertaling *Het Nieuwe Atlantis*, de 'utopie' van *Francis Bacon*, verscheen (Ambo, Baarn 1988, 104 blz., *f*22,50).

Maar, *utopisch of niet*, de socioloog *Wim van Noort* verwacht weinig van die nieuwe sociale bewegingen. In zijn proefschrift vergeleek hij de anti-kernenergie-, de kraak- en de milieubeweging op een aantal *sociologische* kenmerken. Hij kwam tot de conclusie dat alleen *veramerikaniseerde* aktiegroepen à la *Greenpeace* blijvertjes zullen blijken te zijn...
Utopisch of niet??? *Van Noort* blijkt méér marxist te zijn dan hij zelf lijkt te beseffen. In de kracht van de ideeën die mensen in hun hoofd hebben -"if men define a situation as real, it is real in its consequences"- lijkt hij niet of nauwelijks te geloven! (Wim van Noort, *Bevlogen bewegingen: een vergelijking van de anti-kernenergie-, de kraak- en de milieubeweging*, SUA, Amsterdam 1988, 300 bldz., *f*36,=).
Er is heel wat tegen de visie van Van Noort in te brengen, zo bleek o.a. ook op een discussieavond over zijn boek waarvan o.a. *Trouw* (22-10-1988) een verslagje publiceerde. Kritiek ook in het PSP-blad *Bevrijding*, van o.a. *Saar Boerlage* en *Leo Platvoet* (*Bevrijding* 1988/15, 1-11-1988).
Toch schreef Van Noort m.i. een belangrijke studie, niet in de laatste plaats vanwege zijn glasheldere theoretische inleiding waarin hij zijn theoretische uitgangspunten weliswaar wat mij betreft niet overtuigend, maar wel zeer duidelijk formuleerde: Van Noort blijkt niet in dat *nieuwe* van de nieuwe sociale bewegingen te geloven...
Overigens: het feit dat Van Noort besloot het werk van de beroemde (beruchte?) Spaanse socioloog *Manuel Castells* als 'niet te volgen' terzijde legde zal die duidelijkheid zeker óók ten goede zijn gekomen. De marxist *Castells* is tenslotte 'onnavolgbaar'.
Zijn Nederlandse profeet *R. Sierksma*, medewerker aan de TU Delft, die in 1982 *Kraakbeweging, autoritaire staat en stadsanalyse* (dezer dagen in de ramsj!) publiceerde, muntte ook al niet uit in helderheid.
Gelukkig zijn we inmiddels 'Castells voorbij'. Tenminste... bij *MacMillan* verscheen, al weer een jaar of wat terug, een voortreffelijke studie van *Stuart Hall* over *Urban social movements* met de veelzeggende ondertitel *The city after Castells* (MacMillan, London 1986, 211 blz., ca. *f*35,=)
Overigens: de *Penguin*-pocket *Community Architecture* die ik de vorige aflevering van deze rubriek signaleerde verscheen in 1987 en niet in '67 zoals het zetduiveltje trachtte wijs te maken.

In een vorige aflevering van deze rubriek verbaasde ik mij over de 'filosoferende' christelijke uitgevers. Hieraan kan inmiddels mijn verbazing over de 'anarchiserende' christelijke bladen worden toegevoegd. Zo besteedde het maandblad *VU-Magazine* recentelijk aandacht aan respektievelijk *Domela Nieuwenhuis* en *Bart de Ligt*!
Over Domela schreef *Roeleke Vunderink* (in: nr. 1988/11) een groot (omslag)artikel. Haar visie op zijn anarchisme moge blijken uit het volgende citaat: "Nu zouden we Domela Nieuwenhuis misschien een christen-socialist noemen".
Onder de kop *De filosoof van het gebroken geweertje* schreef *Marten van Harten* (in: nr. 1989/1) over *Bart de Ligt*. Volgens Van Harten zijn de ideeën van De Ligt te herleiden tot een zuiver moreel beroep op de gewetens van individuen en daarmee... een illusie (*VU-Magazine*, is hier en daar in de kiosk verkrijgbaar en is telefonisch te bestellen via red.secr. Anneke Wijngaarde, 020-5482679/5487011; prijs per nr. incl. porto: *f*5,50).
Overigens blijkt VU-Magazine een heel aardig blad. In de genoemde nummers bijvoorbeeld ook een interview met *Theodor Roszak*, een reconstructie van het proces tegen *Oscar Wilde* en een interview met de methodoloog *A.D. de Groot* over *serendipiteit*. Een citaat van *De Groot*: "Interessant is dat de titel van het bekende boek van Feyerabend *Against Method* in het Duits vertaald werd als "Wider den Methoden*zwang*"... *A.D. de Groot goes Feyerabend*!??
Interessant in dit verband is trouwens ook een interview met de onlangs benoemde hoogleraar ('in het AIDS-onderzoek') *Jaap Goudsmit* in het Amsterdamse Universiteitsblad *Fo-*

lia (27-1-1989), onder de kop: *Het geloof in de anarchistische speurtocht naar het AIDS-virus*.

Maar, ik had het over christelijke bladen. Welnu, de moeite waard is óók het weekblad *Hervormd Nederland*, niet in de laatste plaats omdat *Martin Ros* hierin een (bijna?) wekelijkse boekenrubriek verzorgt. *Ros* (in: *HN* 24-12-1988) over *Machno*: "(...) de anarchist (...) die in de Russische burgeroorlog waarschijnlijk de bolsjewieken en het rode leger voor de nederlaag tegen de witten heeft behoed. Nadat Nestor Machno dit tot twee maal toe had gepresteerd werd hij met zijn de revolutie steunende anarchistische legertje zelf door het rode leger in de pan gehakt. Nu in Rusland zelfs al wordt gedacht aan een eerherstel van Trotski wordt het zeker tijd om ook het offer van de anarchisten, voor en tijdens de Russische revolutie, de historische eer te brengen waarop deze vroegste slachtoffers van de toen nog leninistische terreur recht hebben". Het was voor mij reden om een proef-abo op *HN* te nemen: *f*10,= voor acht nummers! (tel. 070-512111). En zo kreeg ik dus ook een curieus artikel onder ogen van de gereformeerde theoloog *Dr. Okke Jager*, *Het poppenspel van Playboy* (in: *HN* 1989/3) waarin hij een verband legt tussen een *heimelijke* strategie van de redaktie van dit vrouwenblad-voor-mannen en het toenemende seksuele misbruik van kinderen. Overigens zag *Jager* als oorzaak hiervan óók de mogelijke kwalijke invloed van... *Provo*: "Wij moeten het hebben van de vrolijke zondaar, van de kinderverkrachter met complexen (...)", citeerde hij uit een Provopamflet ...
Curieus, zoals gezegd. Toch maakt dit soort artikelen *HN* tot een, op zijn minst *journalistiek*, bijzonder leesbaar blad; het wordt in ieder geval niet 'volgeschreven' en zeker niet met voorspelbare artikelen waarin vooral de *HP* maar tegenwoordig ook *Vrij Nederland* grossiert.

De naam van Trotski viel. En tja, wie Trotski zegt zegt *trotskisme*. Een stroming waarvan de intellektuele verdienste mij nooit erg is duidelijk geworden. Voor mij is het nog altijd een soort stalinisme, maar dan met Trotski dus. Zeker, Trotski's internationalisme was fundamenteel, wat iets anders is dan principieel, zoals *Baruch Knei-Paz* in een van de beste essays over Trotski die ik ken (*Trotsky, Marxism and the Revolution of Backwardness* in: S. Avineri, Varieties of marxism, The Hague 1977) benadrukte.
En van dat andere trotskistische stokpaardje, de idee van de 'permanente revolutie', ben ik eigenlijk nog nooit een serieuze uiteenzetting tegengekomen. Dat is en blijft een merkwaardige tegenspraak: "Een momentaan gebeuren dat blijvend is" zoals *Wim van Dooren* dat ooit in zijn boekje *Dialektiek* (Van Gorcum, Assen 1977, een tweede druk is op komst!) formuleerde.
Wat Trotski's rehabilitatie betreft: er is wat mij betreft niets op tegen. Veel *slechter* dan de rest was Trotski tenslotte niet en, in tegenstelling tot *Stalin*, kon hij tenminste schrijven! Ik noem hier bijvoorbeeld zijn *Literatuur en revolutie* en zijn (en die van *Maxim Gorki*) *Herinneringen aan Lenin*: beide boeken liggen voor zo'n gulden of 7 à 8, sinds jaar en dag, bij De Slegte.
Intussen konden ook de Sovjetburgers lezen over de moord, in opdracht van Stalin, op Trotski. *Vrij Nederland* publiceerde (*VN*, 14-1-1989) een vertaald artikel van *Dr. N. Vasetski* uit het blad *Literatoernaja Gazeta* waarin deze kwestie aan de orde kwam.
In 'het westen' verscheen onlangs de eerste band van een definitieve uitgave van Trotski's *Schriften: Sowjetgesellschaft und stalinistische Diktatur*, Bd. 1.1 1929-1936; Bd. 1.2 1936-1940 (Hrsg. H. Dahmer, R. Segaal & R. Tosstorff, Verlag Rosch & Röhring, Hamburg 1988, 1416 blz., per band 68 DM).
Tot slot wat Trotski en de trotskisten betreft wil ik hier het blad *Links* noemen: 'niet ècht trotskistisch, maar toch'... Bij vlagen zeer leesbaar, zoals bijvoorbeeld het *Winter 1989*-nummer. Hierin: een interview met... *Bram van Ojik*; een 'essay' over 'De bijdrage van het post-modernisme aan het marxisme', een recensie van het boek van *Wim van Noort* en, last but not least, een artikel van *Inge Barmentlo* en... *Wim van Noort* (die overigens lid werd van de *PvdA*, zo vertelde hij het Leidse Universiteitsblad *Mare*, 13-10-1988) over de invloed van *Shell* op het milieubeleid in het Rijnmondgebied.
"Een van de belangrijkste geloofsovertuigingen van socialisten in het algemeen en marxisten in het bijzonder is dat de staat niet neutraal is maar een instrument van de bourgeoisie (...)", zo schreven zij. En: "Opmerkelijk is dat dit marxistische debat zich hoofdzakelijk op theoretisch nivo afspeelt. Voor studies uit de praktijk van de invloed van ondernemersorganisaties op de staat is men op de 'burgerlijke wetenschap' aangewezen." En zo is het maar net.
Wat *Links* betreft: dogmatisch is het zeker niet (los *f*5,=, jaarabo *f*20,= adm. adres: Postbus 657, 3500 AR Utrecht).
En wat die studies naar de invloed van allerlei lobbies op het overheidsbeleid betreft: Re-

cent verscheen een studie van *Paul Hoebink*, verbonden aan het min of meer marxistisch georiënteerde Nijmeegse *Derde Wereld Centrum*, waarin hij o.a. de invloed van het Nederlandse bedrijfsleven op het Nederlandse ontwikkelingsbeleid (t.a.v. *Tanzania* en *Sri Lanka*) aan de kaak stelde (Paul Hoebink, Geven is nemen. Derde Wereld Boeken, Nijmegen 1988, 354 blz., *f*29,50). Verwant aan deze studie is de doctoraalscriptie van *Lau Schulpen* die als *Occasional Paper No. 15* door het Derde Wereld Centrum werd uitgegeven. Centraal in deze studie: de Nederlandse ontwikkelingshulp aan *Jamaica* (Info: DWC, Postbus 9108, 6500 HK Nijmegen).
Tot slot wil ik in dit verband een netwerkanalyse van de kernenergielobby noemen, die in het sociologisch kwartaaltijdschrift *Mens en Maatschappij* (1988/4) verscheen.

Al bladerend ben ik nog steeds niet toegekomen aan datgene wat ik in dit nummer van *de AS* misschien geacht werd te doen: namelijk een overzicht geven van 'vrouwenbladen'.
Gelukkig heb ik een excuus. Dat excuus heet *Lover*, een blad op de omslag waarvan, volstrekt terecht, *Literatuuroverzicht voor de vrouwenbeweging* te lezen staat.
Lover is dus een must (abo *f*28,50/jaar, los *f*7,95, tel. adm. 020-277054).
Over 'exkuzen' gesproken... ze heeft inmiddels een naam. De Vrouw die zo nodig overal 'in' moet: *Truus Excuus* dus. *Hilda Verweij-Jonker* kon er zich jaren geleden al kwaad over maken. *Er moet een vrouw in* kregen haar memoires dan ook als titel mee. Memoires die bij *De Arbeiderspers* verschenen, vreemd genoeg *niet* in de *Privé-Domein*-reeks... Gek dat noch *Christien Brinkgeve* (*NRC* 29-10-1988), noch *Ina Brouwer* (*VN-boekenbijlage* 8-10-1988) noch *Emma Brunt* (Elsevier 8-10-1988) daar in haar recensies een punt van maakten. Was Hilda Verweij gewoon te saai om in die reeks te passen maar durfde niemand dat hardop te zeggen? Ik heb geen flauw idee. Ik wil hier nog slechts melden dat zij een zeer bijzondere, want *demografische*, verklaring geeft voor het ontstaan en verdwijnen van de diverse feministische golven... (Hilda Verweij-Jonker, Er moet een vrouw in. Herinneringen in een kentering van tijd, Arbeiderspers, Amsterdam 1988, 272 bldz. *f*36,50)
Bij de Arbeiderspers verscheen overigens ook een herdruk van de memoires van *Annie Romein-Verschoor*, *Omzien in verwondering*, dit keer in één band en: evenmin als Privé-Domein-deel... Ook verscheen er een biografie van de hand van *Angenies Brandenburg* van Annie Romein. Daarin niet veel nieuws over *de Romeins* maar wel wordt duidelijk dat zij vermoedelijk tot in 1937 lid van de CPN waren. Op de Romeins hoop ik in een volgende aflevering van *Bladeren* terug te komen (Angenies Brandenburg, Annie Romein-Verschoor 1895-1978, dl. 1 Leven en werk dl. 2 Noten en commentaar, Arbeiderspers, Amsterdam 1989, 494 + 223 bldz., samen *f*68, =)
Tot slot, jawel, *Het Onderzoek*, waarover ik eerder in deze rubriek schreef. De jonge onderzoekers A & A reageerden op mijn kritische kanttekeningen bij hun onderzoek in *De Vrije* (1988/11)!
Natuurlijk probeerde ik te reageren op hun aantijgingen: het bleek helaas niet mogelijk. Een uitgebreide reaktie van mij werd bij voorbaat (want ongelezen) door *De Vrije*-redaktie afgewezen en een ingezonden briefje werd doodleuk geweigerd. *Leve de Vrije*, zal ik maar zeggen. Misschien dat als André Bentlage en Arie Hazekamp een echte discussie over hun onderzoek op prijs stellen dat zij dan hun kritiek ook in *de AS* willen publiceren? Want om nou bij *Flam* te gaan lopen leuren, het Nijmeegse blad dat het artikel van A & A uit *De Vrije* overnam, daar pas ik voor. Al was het maar omdat een Landelijk Onderzoek in een Landelijk Tijdschrift bediscussieerd dient te worden. En op het moment dat het bij *De Vrije* vooral Landelijk blijkt te rieken dan moet dat dus in *de AS*. Wij wachten af. (CB)

BOEKBESPREKINGEN

ANARCHISME OVER DE GRENS

Na een zeker niet volledig overzicht van Westduitse anarcho-uitgaven in de AS 83 willen we ditmaal de blik westwaarts, op Engeland, richten. Onbetwist is Freedom Press (van de bladen *Freedom* en *The Raven*) daar de belangrijkste uitgever van anarchistica. FP heeft in zijn ruim honderdjarig bestaan vele ups en downs doorgemaakt, maar onder Thatcher beleeft ook het anarchisme schijnbaar een commerciële bloeiperiode, want het fonds omvat momenteel meer titels dan ooit tevoren. Het zijn er zo'n dertig, deels titels van oudere datum, deels (verbeterde) herdrukken en deels recente uitgaven. FP heeft ook een

eigen boekhandel, gevestigd boven de drukkerij, in Angel Alley, 84b Whitechapel Highstreet, Londen E1 7QX waar honderden Engelstalige uitgaven over anarchisten en anarchisme te vinden zijn.
De laatste uitgave van FP, die ik slechts via een bespreking in *Freedom* ken, is een biografie van de dichter, schilder en graveur William Blake, tijdgenoot van Godwin en Shelley. Auteur Peter Marshall noemt Blake een visionaire anarchist (P. Marshall, *William Blake*; 2.00). Kort geleden verscheen van Kropotkin *Act for yourselves. Articles from Freedom 1886-1907* (2.50), een bundel die ik met plezier heb gelezen. Niettemin bevatten deze nooit eerder in boekvorm verschenen artikelen weinig verrassends voor wie enigszins op de hoogte is met Kropotkins werk. Tot de recent verschenen uitgaven van FP behoren verder onder meer *The May days. Barcelona 1937*, *Freedom a hundred years 1886-1986* en *A decade of Anarchy* (zie de boekbesprekingen in de AS 77, 79 en 80).

FP brengt flink wat van de klassieke anarchisten. Zo is er niet lang geleden een nieuwe uitgave verschenen van Kropotkins *Mutual Aid* (4.00) en eveneens herzien is diens *The state: its historic role* (1.75). Nicolas Walter verzorgde de uitgave *Anarchism and anarchist communism* (1.75), een oorspronkelijk in 1891 bij Freedom verschenen pamflet van Kropotkin, en ook is nog steeds leverbaar de door Colin Ward ingeleide en aangevulde uitgave van Kropotkins *Fields, factories and workshops (tomorrow)* (3.50).
Van Bakoenin biedt Freedom Press het boekje *Marxism, freedom and the state* (1.50), geredigeerd door K.J. Kenafick, alsmede een door Walter bibliografisch bijgewerkte brochure over de *Catechismus van een Revolutionair*, het beruchte geschrift dat tot geweld oproept (Paul Avrich, *Bakunin and Nacheav*; 0.75). Het uitstekende boek van John P. Clark over Stirner (*Max Stirners Egoism*) is eveneens nog steeds leverbaar (2.00), terwijl enige tijd geleden een door Peter Marshall verzorgd tekstboek van Godwin verscheen (*The anarchist writings of William Godwin*; 3.50). Deze uitgave bevat naast een uitgebreide introductie een selectie uit -vooral, maar niet uitsluitend- Godwins *Political Justice*.
Andere 'klassieken' in het fonds van Freedom Press zijn Malatesta, Rocker en Berkman. Behalve het bekender werk van Vernon Richards (*Malatesta- life and ideas*; 3.00) dat ooit in vertaling bij Het Wereldvenster verscheen en nu bij De Slegte in de ramsj ligt, is er de brochure *Anarchy* (1.50) van Malatesta.
Alexander Berkman's *ABC of Anarchism* (2.00) is ook nog steeds leverbaar (in 1980 verscheen een Nederlandse vertaling bij Spreeuw, Utrecht). Walter schreef een nieuwe inleiding bij Rudolf Rocker's *Anarchism and Anarcho-syndicalism* (1.25), een tekst uit 1938 die de tand des tijds goed heeft doorstaan. En wie geïnteresseerd is in Machno kan nog steeds P. Arshinov, *History of the Makhnovist movement* (5.00) bestellen, hoewel de Nederlandse vertaling ervan nu zeer goedkoop wordt aangeboden door Pamflet.
Veel verwachtte ik van de mede door John Zerzan (zie zijn artikel in de AS 73) samengestelde bundel *Questioning Technology* (5.00), een van de recente uitgaven van FP. Maar het boek viel me nogal tegen. Veel op de VS betrekking hebbende fragmenten, wat misschien voor de hand ligt omdat Zerzan Amerikaan is, veel voer voor computerfreaks en (te) weinig historische achtergronden over de technologie-ontwikkeling (ondanks fragmenten van Mumford, Ellul en Baudrillard). Wat aan deze anthologie ontbreekt zijn gedegen inleidingen die de lezer de weg wijzen. Vooralsnog spreekt David Dickson, een Engelse technologiecriticus, wiens *Alternative technology and the politics of technical change* (Fontana 1974) nooit is geëvenaard, mij heel wat meer aan (zie bijv. zijn artikel in *de Helling* van nov./dec. 1988).

Freedom Press vertegenwoordigt ook de Amerikaanse Publishing Company Charles H. Kerr en de Canadese Black Rose Books. Kerr (1740 West Greeleaf Avenue, Suite 7, Chicago, Illinois 60626) is opgericht in 1886 en dus nog ouder dan de syndicalistische vakorganisatie IWW, waarmee deze uitgeverij altijd nauw verbonden was. Tien jaar geleden was Kerr op sterven na dood, maar de uitgeverij bloeit nu weer op. In het fonds vindt men onder andere de roman van Upton Sinclair over Ford, het fordisme en de vakbeweging (*The Flivver King*; 4.95); een politieke strip van Ernest Riebe (*Mr. Block*), voor het eerst uitgegeven door de IWW in 1913; een fraai herdenkingsboek over de martelaren van Chicago, aan wie in 1986 nogal wat aandacht is besteed (*Haymarket Scrapbook*); 10.00); en een reprint van een boekje over Proudhon. Dit laatste (Charles A. Dana, *Proudhon & His 'Bank of the People'*; 3.50) is geschreven in 1849! In 1896 herdrukte Benjamin Tucker het omdat er nauwelijks Engelstalige literatuur over Proudhon bestond (en in die situatie is nog steeds weinig veranderd) en ook om Dana -die zich van libertair tot reactionair had ontwikkeld- dwars te zitten. Paul Avrich

schreef een voorwoord bij deze reprint van de Tucker-uitgave.
Black Rose Books (3981 Boul. St-Laurent, Montréal, Québec H2W 1Y5) is een nauw met het Anarchos Institute en het tijdschrift *Our Generation* verbonden uitgeverij, die flink aan de weg timmert. De uitgaven van Black Rose zijn niet goedkoop, maar professioneel verzorgd en het fonds is erg interessant en veelomvattend. Een compleet overzicht eist teveel ruimte, vandaar slechts een greep uit oudere en nieuwe uitgaven. Het laatste nieuws is dat Black Rose de voor het eerst in 1956 verschenen biografie van *Proudhon* door George Woodcock (8.95) in een herziene editie brengt. Ook is het meeste werk van Murray Bookchin -deels reprints, soms met een nieuw voorwoord- via Black Rose toegankelijk. Het gaat om: *The limits of the city* (7.95), *The modern crisis* (7.95), *Post-scarcity Anarchism* (7.95) en *Towards an ecological society* (7.95). Overigens ben ik over Bookchins laatste boek, dat de prachtige titel *The rise of urbanisation and the decline of citizenship* draagt en nog in de AS besproken zal worden, een beetje ambivalent. Natuurlijk, het is een monumentaal boek van 300 pagina's, waarin Bookchin de lezer door vijfentwintig eeuwen geschiedenis voert en zijn stelling aannemelijk weet te maken. Maar toch, opzienbarend, na *Limits of the city* en *Ecology of freedom*, is het boek, uitgegeven door Sierra Club Books, San Francisco, volgens mij niet.
Black Rose brengt veel studies over internationale politiek. Zo zijn van Noam Chomsky leverbaar *After the cataclysm: Post-war Indo-China and the reconstruction of imperial ideology* (5.95), *The Fateful triangle: Israel, the United States and the Palestinians* (7.95), *Pirates and Emperors: international terrorism in the real world* (7.95) en *Turning the tide: the US and Latin-America* (8.95). Verder telde ik nog tien titels over internationale betrekkingen en militaire politiek van andere auteurs in het fonds van Black Rose.
Een *must* is de door Dimitrios Roussopoulos geredigeerde bundel *The Anarchist Papers* (6.95). Er staan artikelen in -eerder gepubliceerd in *Our Generation*- die wel eens 'klassiek' kunnen worden. Ik denk dan aan Bookchins 'Theses on libertarian municipalism' (waarin hij het deelnemen van anarchisten aan gemeenteraadswerk bepleit), aan Woodcocks portret van Paul Goodman, aan Castoriadis' 'The fate of marxism' en aan het voor deze AS vertaalde artikel van Marsha Hewitt. Roussopoulos redigeerde ook twee andere bundels (*The Radical Papers 1 & 2; 6.95 p.d.*) die ik niet onder ogen heb gehad, laat staan gelezen. *Freedom* was er in ieder geval niet jubelend over.
De AS 50/51/52 bracht een vertaling van John Clark's 'What is anarchism?'. Het artikel is opgenomen in *The Anarchist Moment* (7.95), een verzameling beschouwingen van deze Amerikaanse anarchist, die de ondertitel 'Reflections on culture, nature and power' meekreeg. Het is een bundel die ik zonder meer kan aanbevelen. Clarks eerste artikel ('The politics of liberation: from class to culture') zet al de toon van wat volgt. Clark is een adept van Bookchin, wiens werk hij nadrukkelijk naar voren brengt. De bundel bevat tien artikelen, alle eerder gepubliceerd, onder andere in *Freedom*, *Our Generation* en *Telos*.
Onder de titel *The geography of Freedom. The Odyssey of Elisée Reclus* (8.95) bracht Black Rose zojuist een heruitgave van Marie Flemings' biografie van Elisée Reclus, de eerste eco-anarchist. De studie (oorspronkelijk getiteld *The anarchist way to socialism. Elisée Reclus and the 19th century European anarchism*) werd na verschijning in 1979 niet zonder kritiek begroet. Verder in het fonds van Black Rose boeken over onderwijs & opvoeding (bijv. Joel Spring, *A primer of libertarian education*; 9.95), over ecologie & planologie, over wetenschap & techniek en over de geschiedenis van het anarchisme (bijv. Edith Thomas, *Louise Michel*; 7.95; Sam Dolgoff, *The anarchist collectives. Workers' Selfmanagement in Spain 1936-39; 7.95 en Voline, The unknown revolution 1917-1921; 7.95 voor 717 p.).*

Jarenlang was Cienfuego Press van Stuart Christie & Albert Meltzer na FP de belangrijkste anarcho-uitgeverij, maar sinds enkele jaren is er een stilte ingetreden. Zo zou Stuart Christie inmiddels redacteur van een (com-

STUDIEDAG

Het Documentatiecentrum Vrij Socialisme organiseert i.s.m. de AS een *studiedag Anarchisme en praktijk*. Deze wordt gehouden op zaterdag 20 mei 1989 in AKU, Voorstraat, Utrecht. Aanvang 10.00 uur. De bijeenkomst is voor ieder toegankelijk. Thema's die aan de orde zullen komen: anarchisme & media, anarcho-syndicalisme, werkbeweging, etc. Meer informatie bij Documentatiecentrum Vrij Socialisme, postbus 14045, 3508 SB Utrecht.

mercieel) tijdschrift over Oost-Europa zijn geworden. Vele titels (zoals *The end of anarchism?* -besproken in de AS 62) zijn echter nog verkrijgbaar bij FP Bookshop. Kleine uitgeverijen zijn Rebel Press (met onder andere Stirners *The Ego and its own*; 4.50) en Eliphant Editions, beide in Londen.
De uit Italië afkomstige Alfredo Bonanno is de drijvende kracht van Eliphant. Het fonds van deze anarcho-uitgeverij omvat onder meer twee titels van Kropotkin: *The conquest of bread* (3.60) en het tweeledige *The great French Revolution* (3.95 p.d.), beide ingeleid door Bonanno. Verder twee biografieën, de een van de Spaanse anarchist Sabate en zijn guerilla tegen Franco (eerder bij Cienfuegos verschenen), de ander van de Argentijnse anarchist Severino di Giovanni (A. Tellez, *Sabate*; 2.95; O. Bayer, *Anarchism and violence; 3.95)*.
Bonanno zelf schreef een vrijwel onleesbaar boekje dat de weidse titel *From riot to insurrection. Analysis for an anarchist perspective against post-industrial capitalism* draagt. Als ik het goed begrepen heb ziet Bonanno mogelijkheden om het hedendaagse voetbalgeweld voor revolutionaire doeleinden aan te wenden. Karl Kreuger besprak het boekje in *de Raaf* van nov./dec. 1988, dus zwijg ik er maar verder over. In ieder geval heeft Bonanno weer voeding gegeven aan het volksgeloof dat anarchisten niet buiten terreur kunnen! (Zelfs het voor hooggeschoolden bedoelde weekblad *Intermediair* plaatste onlangs bij een gesprek van AS-redacteur Marius de Geus over anarchisme foto's van de ETA en de Rode Brigades (Intermediair 3-2-'89). Momenteel zit Bonanno in arrest in Italië wegens 'onteigening' van een juwelier in Bergamo, zo bericht *Freedom* (maart 1989).
(HR)

Alle prijzen in Engelse ponden. Wie bij Freedom Press Bookshop bestelt moet rekening houden met een toeslag van 15 procent voor portokosten. In Nederland hebben de boekhandels Fort van Sjakoo in Amsterdam en Rooie Rat in Utrecht sommige titels in voorraad. Bestellen kan ook via Karl Kreuger, postbus 61523, Den Haag.

Pamflet heeft de volgende titels afgeprijsd: A. Constandse, Michael Bakoenin. Russisch rebel (van f26,50 voor f7,50); B. Chorus, Als op ons geschoten wordt... (van f25,50 voor f7,50); P. Arsjinof, Geschiedenis van de Machno-beweging (van f29,50 voor f7,50); V. Bultsma/E. v.d. Tuin, Het Nederlands Syndicalistisch Vakverbond (van f24,50 voor f7,50); Anarcho-syndicalistisch tijdschrift Grondslagen 1-2 (1932-1933) 1 deel (van f18,75 voor f5,-); A. Berkman, De opstand in Kronstadt (van f10,- voor f3,50). Per bestelling f5,- verzendkosten. Bestellen via postgiro 2553850 van Pamflet, postbus 1402, Den Bosch.

Tot slot nog een correctie. In het vorige nummer (de AS 84) besprak Chris Roemen de Bakoenin-studie van de Amerikaan Richard Saltman. Daarbij werd vermeld dat die uitgave maar liefst 132 gulden kost. Een foutje, want die prijs was nog gebaseerd op de situatie dat een dollar bijna vier gulden deed. Het boek ligt momenteel in de ramsj bij Van Gennep en kost daar f18,50!

ECONOMIE?

Anarchisten hebben op het gebied van de economische wetenschap zelden iets van belang te melden, zo stelde ik enige tijd geleden met zoveel woorden in dit tijdschrift. *Vreemd*, laat staan *erg*, is dat natuurlijk niet. Tenslotte is het doel van de economische wetenschap, zo leert het gemiddelde middelbare-schooleconomie-boek, "het verklaren van dié verschijnselen die voortvloeien uit de schaarste aan middelen die de menselijke behoeften kunnen bevredigen". Schaarste? Anarchisten hebben het over "produceren naàr vermogen, nemen naar behoefte" en dat is inderdaad iets anders... Zij houden zich daarom veeleer bezig met een *alternatieve* inrichting van de maatschappij, zowel in theorie als praktijk, waarbij niet zozeer het schaarste-probleem centraal staat, maar de vraag nar 'de goede maatschappij': hoe regelen we de productie zodanig dat een ieder aan zijn trekken komt... Een goede indruk van de aldus ontwikkelde ideeën en modellen geeft een tweetal Duitse bundels, samengesteld door *Rolf Schwendter*: *Die Mühen der Berge* en *Die Mühen der Ebenen*.
Maar: ook uit die twee bundels blijkt: anarchisten hebben domweg te màken met de samenleving waarin zij nu eenmaal leven. Een samenleving die door de filosoof *Hans Achterhuis* in zijn gelijknamige boek onlangs werd getypeerd als *Het rijk van de schaarste*...

In dit boek doet Achterhuis een prijzenswaardige poging om aan te tonen dat het denken in termen van schaarste in onze maatschappij allesoverheersende geworden is; sterker nog: hij stelt zelfs dat ons maatschappijtype die schaarste voortbrengt! Achterhuis verrichtte

hiermee, in ieder geval binnen het Nederlandse taalgebied, pionierswerk en als zodanig is zijn boek zonder meer van belang. Hetgeen niet wegneemt dat zijn boek mij uiteindelijk bijzonder tegenviel.
Allereerst is Achterhuis volstrekt onduidelijk over zijn werkwijze. Aan de hand van een bespreking van leven en werk van een vijftal filosofen -achtereenvolgens passeren *Hobbes*, *Locke*, *Rousseau*, *Marx* en *Foucault* de revue-denkt hij een maatschappelijke ontwikkeling te kunnen schetsen. Nu is dat zeker niet onmogelijk, maar een methodische verantwoording had zeker op zijn plaats geweest. Te vaak bekroop mij, al lezend, het gevoel: Waar gaat het nu eigenlijk over?... En dat lag dan, denk ik, niet aan mij. Trouwens, in zijn inleiding schreef Achterhuis dat hij óók de pretentie had een *inleiding* op het denken van de vijf voornoemde filosofen te geven... Dat blijkt dus te veel van het goede, te meer daar Achterhuis *denkt* allerlei puntjes te kunnen scoren. Wat moet de in de schaarsteproblematiek geïnteresseerde lezer nu met een discussie, wat heet, over de brandende kwestie of *John Locke*'s *Two Treatises* nu wel of niet als een 'revolutionair pamflet' beschouwd moet worden (zoals *Achterhuis* dus in tegenstelling tot bijv. *Wim van Dooren* denkt)? En wat te denken van een 'excurs' waarin *Jean-Jacques Rousseau* min of meer 'de schuld' krijgt van de terreur van Pol Pot in Cambodja, lees Kampuchea, zonder dat Achterhuis zelfs maar de naam van de invloedrijke maoïst *Samir Amin* noemt? Zou dat wat te maken hebben met het feit dat Achterhuis in zijn boekje *Filosofen van de Derde Wereld* (Bilthoven 1975) nog zo enthousiast was over Mao en zijn 'filosofie'? Neen, Achterhuis geeft zijn naiviteit 'van toen', min of meer, toe. Maar: ècht op de hoogte blijkt hij *nu* evenmin. Ik heb het hiermee over Achterhuis' zijstraten. Evenwel, ook met zijn 'rode draad' is het een en ander mis, dat wil zeggen, vaak is die er gewoon niet. Nergens wordt Achterhuis' keuze vóór het vijftal genoemde filosofen verantwoord. Had bijvoorbeeld *René Girard*, aan wiens begrip *mimetische begeerte* (zo ongeveer: 'ik wil hebben wat jij hebt') Achterhuis heel veel ophangt, zo veel zelfs dat je haast gaat denken dat Achterhuis dit als een soort antropologische constante beschouwt, niet een eigen hoofdstuk verdiend?
En: waarom ontbreken de grote Politieke Economen? "Gebrek aan ruimte", schrijft Achterhuis, en dat is natuurlijk een slap excuus, gelet op al zijn niet direkt ter zake doende uitstapjes.
In ieder geval denk ik dat de ontwikkeling, c.q. de verwording, van wat ooit de *politieke economie* was, destijds tenslotte de maatschappijwetenschap par excellence (met *Adam Smith* als belangrijkste en *Karl Marx* als laatste vertegenwoordiger) tot de *meter-reading science* -de term is van *Chomsky*- die als 'economics' wordt aangeduid, voor Achterhuis' onderwerp van groot belang is: deze professionalisering tot 'vakwetenschap' betekende tenslotte óók dat allerlei principiële vragen niet meer werden gesteld, wie weet zelfs niet meer *konden* worden gesteld!
Slechts de *economische sociologie* en, vooral, de *economische antropologie* zouden zich met deze kwesties bezighouden. Over deze, toegegeven nogal marginale vakgebieden bij Achterhuis: geen woord.

Achterhuis heeft zich, kortom, aan zijn onderwerp vertild. Te vaak raakt hij, en de lezer, het spoor bijster. En ik schrijf dat niet omdat ik iets tegen 'zijstraten' zou hebben, integendeel. Zo had ik graag Achterhuis' visie vernomen op een uitspraak van *Sir Karl Popper*: "...de methode van de economische theorie...moet worden gegeneraliseerd zodat die op andere theoretische sociale wetenschappen zou kunnen worden toegepast..." (CB)

Rolf Schwendter (Hrsg.), Grundlegungen zur alternativen Ökonomie. Teil 1, Die Mühen der Berge, 292 p.; Teil 2 Die Mühen der Ebenen 267 p. AG Spak, München 1987; 24 DM per deel.
Hans Achterhuis, Het rijk van de schaarste, van Thomas Hobbes tot Michel Foucault. Ambo, Baarn 1988; 365 p.; f45,-

---

ANARCHISME IN NEDERLAND

De literatuur over de geschiedenis van het anarchisme in Nederland is weer uitgebreid met twee uitgaven. De eerste gaat over de tolstojaanse kolonie die begin van deze eeuw in Blaricum was gevestigd. Het fraai verzorgde boek bevat veel onbekende foto's. Bovendien wordt ook ingegaan op de invloed van deze christen-anarchisten op de samenleving (dienstweigering, vegetarisme, Rein Leven, etc.)
De tweede is een bundel over pacifisme in Nederland sinds de eeuwwisseling, waarin nadrukkelijk aandacht aan anarchisten wordt besteed. Zo bevat de bundel artikelen over de (anarchistische) dienstweigeraars tot 1923, over de dienstweigeringswet van 1923 en de daaraan voorafgaande agitatie rond de hongerstaking van Herman Groenendaal, over het geweldloze antimilitarisme in de jaren dertig, en over Provo als pacifistische jongerenbeweging. (HR)

Maria W.J.L. Boersen, De Kolonie van de Internationale Broederschap te Blaricum; Blaricum 1987; 100 p.; f22,50 (op postgiro 5463094 van Historische Kring, Blaricum).
Joos van Vugt, Leo van Bergen (red.), Vredesstreven in Nederland in de twintigste eeuw. Een bundel studies; Nijmegen 1988; 182 p.; f21,50 (te bestellen bij de uitgever: Studiecentrum voor Vredesvraagstukken te Nijmegen, 080-515687).



Prijs *f5,90*